GLADIUS

AÑO 11 - Nº 34
15 de Diciembre de 1995
ADVIENTO

Correspondencia a:
FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 - Correo Central
(1000) Buenos Aires
República Argentina

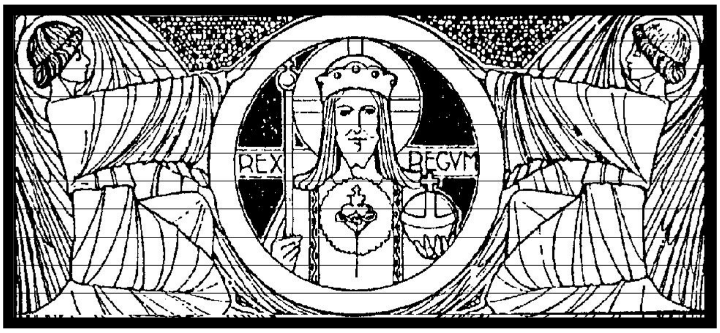
]]]

ÍNDICE

Editorial

REY DEL UNIVERSO

EL 11 de diciembre de 1925, el Papa Pío XI, por medio de la Encí-clica Quas Primas, *instituyó para toda la Iglesia la solemnidad de Nuestro Señor Jesucristo Rey del Universo, que se celebra el úl-timo domingo durante el año. Se cumple en este año el 70ª aniversario de tan importante documento*



pontificio.

Cristo es Rey del Universo por haber creado al mundo, por haberlo redimido y porque lo va a juzgar.

San Pablo (Col. 1, 12-20) ensalza la realeza de Cristo y pasa re-vista a sus títulos más expresivos. Cristo es rey porque tiene la primacía absoluta delante de Dios y delante de los hombres, en el orden de la crea-ción y en el de la redención. "Él es imagen de Dios invisible",

imagen perfecta y visible que revela al Padre. Es el "primogénito de toda crea-tura": primero en el pensamiento y en el amor del Padre, por su dig-nidad infinita, que lo antepone a todas las creaturas, y porque "por me-dio de él..., por él y para él" han sido hechas todas las cosas, habiéndolas Dios llamado a la existencia por Él, que es su Palabra eterna. Toda la creación le pertenece; Él es a la vez Rey que la rige y Sacerdote que la consagra y la ofrece al Padre para su gloria. Pero como la creación ha sido contaminada por el pecado, Cristo, que la ha redimido al precio de su sangre, es también Salvador de ella. Los hombres salvados por Él constituyen el Reino, la Iglesia, de la que Él es Cabeza, Esposo, Pastor y Señor. Por otra parte, por su encarnación, es también hermano de los hombres y por su pasión y muerte es "el primogénito de entre los muer-tos", que un día resucitarán con Él, "primicia" de los resucitados. En verdad, Cristo "es el primero en todo", y en Él el hombre lo encuentra todo: la vida, "la redención, el perdón de los pecados". Brota así espon-táneo el himno de reconocimiento a Dios Padre, que en su hijo ha que-rido crear y restaurar todas las cosas y dar a los hombres vida y salva-ción: "Demos gracias a Dios Padre... que nos ha sacado del dominio de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido."

El Reinado de Cristo es principalmente espiritual y se refiere a las cosas espirituales; pero es un grave error arrebatar a Cristo el poder so-bre las cosas temporales, porque él ha recibido del Padre un poder ab-soluto sobre todas las cosas creadas. También sobre las realidades po-líticas y sociales.

Es evidente que este segundo aspecto del Reinado de Cristo sufre en nuestros días un eclipse por la apostasía de las modernas sociedades, lo que el Papa Pío XI llamó "la peste laicista".

\ AA.VV., *Palabra y Vida. Homilías dominicales y festivas del Ciclo C*, Gladius, Buenos Aires, 1994, p. 315.

El mismo Papa nos recuerda: "Cuando los fieles todos comprendan que deben militar con valor y siempre bajo la bandera de Cristo Rey, se dedicarán con ardor apostólico a llevar a Dios de nuevo a los re-beldes e ignorantes y se esforzarán en mantener incólumes los derechos de Dios mismo."

El Padre Luis González Guerrico\ *traza magníficamente las lí-neas de recuperación del Reinado social de Jesucristo en todos los ór-denes:*

> ¡Cuántos y cuán variados son los campos donde se ha de librar esta batalla! Así como el enemigo ha

trabajado y trabaja pa-ra que Cristo sea un extraño en la universidad, en la escuela, en la familia, en la administración de justicia, en las legislaturas, en la economía y en las organizaciones internacionales, el católico militante deberá esforzarse por lograr que Cristo reine en todos estos sitios. La educación habrá de tener en cuenta que el fin del hombre es la unión con Dios, y orientada por este principio supremo tendrá que desarrollar su labor formativa de niños y jó-venes. La familia será protegida contra tantos ataques atentatorios de la indisolubilidad matrimonial, así como del amor humano, tal como lo concibió Dios, quien quiso asociar a los esposos a la sublime misión creadora. Los hombres del derecho y los legis-ladores siempre habrán de tener presente que por sobre las leyes humanas está Aquel que es la Verdad, cuyo trono se fundamenta precisamente sobre la Justicia y el Derecho, como dice uno de los salmos. Los que orientan la economía no habrán de soslayar la ley divina según la cual esta actividad debe estar al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de ella, para que así, asegu-rado el honesto sustento, la familia pueda servir a Dios como corresponde. Las organizaciones internacionales, por su parte, habrán de convencerse, después de años de reiterados fracasos, que no hay otra vía para lograr una paz verdaderamente seria y duradera que la paz de Cristo en el Reino de Cristo, y abandonar totalmente la política actual de dar las espaldas al Evangelio y a la ley natural.

()

"Gracias siempre y en todo lugar [a ti], Señor, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno: porque consagraste Sacerdote eterno y Rey del Universo a tu Único Hijo, nuestro Señor Jesucristo, ungiéndolo con óleo de alegría, para que ofreciéndose a sí mismo, como víctima perfecta y pacificadora en el altar de la cruz, consumara el misterio de la reden-ción humana; y sometiendo a su poder a la creación entera, entregara a tu majestad infinita un

EL ANTICRISTO Y EL FIN DE LA HISTORIA, según JOSEF PIEPER

P. ALFREDO SÁENZ

DICE Pieper que el Apocalipsis responde a una pregunta inobviable para todo filósofo de la historia, a saber, si el acontecer histórico tiene, más allá de lo puramente fáctico, algún significado, o en otros términos, hacia dónde se encamina el proceso histórico. Es la pregunta por *el fin* de la historia, mucho más importante que la que se refiere al pasado histórico.

1. La lectura del Apocalipsis

Una lectura atenta del Apocalipsis nos muestra que la historia no es "en balde". ¿Cuáles son las enseñanzas que nos deja dicha lectura?

Lo primero que aprendemos de ella es que la historia de la humanidad no logrará su plenitud por un proceso continuo de desarrollo, aunque se trate de un desarrollo "dialéctico", al estilo del propuesto por Hegel. No llegará a una "síntesis" final y exitosa dentro de la historia. Al contrario de un perfeccionamiento continuo, como el que imaginaba Kant, lo que preanuncia es una especie de ocaso de la humanidad, en analogía con el morir de un individuo, presentan-do más el aspecto de destrucción que de progreso y plenitud. Esto es un dato muy importante que nos impide imaginar la historia como si entrañara un as-censo hacia su culminación armónica y triunfal. Esto último estaría más en con-sonancia con la teoría de Teilhard de Chardin, e incluso con las teorías idealista, marxista y evolucionista [1].

Pero el Apocalipsis no termina con la visión de un desastre, sino que habla de un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra, lo que se realizará a través de una suerte de "transposición" o transferencia. Es decir, que si los enfrentamientos históricos se agudizarán cada vez más, hacia un final de índole catastrófica, lo último será aquella "transposición" que proviene de fuera [2]. Si sintetizamos esta complicada terminación podemos decir que es imprescindible distinguir entre el fin *intra-*

1 Cf. *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca, 1968, p. 105.
2 Cf. *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid, 1955, pp. 96-99.

histórico y un fin *fuera* del tiempo de la historia, separados entre sí por el acto de transposición de lo temporal a lo extratemporal. Tras lo intrahistórico, la transposición, y al término, el fin extratemporal de la historia. El fin intrahistórico, según el Apocalipsis, tendrá carácter catastrófico, lo que no quiere decir que con ello se malogre de manera definitiva la meta y la realización del sentido de la historia, puesto que el último y verdadero fin es el que sigue al estado final intra-histórico.

¿Cuándo ocurrirá todo esto? El Apocalipsis omite cualquier referencia a fechas precisas; tal omisión es parte del estilo del mensaje. Sin embargo, se nos ofrecen algunos indicios. A medida que se van cumpliendo los diversos signos que señala el Apocalipsis, de los que enseguida hablaremos, uno podrá ir dán-dose cuenta de la proximidad de los hechos terminales. Por eso, mientras más nos acercamos al fin, la interpretación teológica del Apocalipsis se va aclarando, en la medida en que se van cumpliendo los signos o comprendiéndoselos mejor. Por ejemplo algunos de los sucesos allí preanunciados, como que caerá fuego del cielo, podían hacer sonreír a lectores de siglos pasados. Hoy no se los ve así. El mismo nombre de "Anticristo", para poner otro ejemplo, que suena como algo tan extraño a los oídos modernos, va cobrando inteligibilidad a medida que las realidades históricas que recubre y significa se van haciendo familiares al hombre contemporáneo, al tener experiencia de lo que fue el régimen comunista, la guerra total, la posibilidad de que una imagen pueda ser vista en todo el mundo a la vez por medio de la televisión [3].

Pero es sobre todo el creyente quien podrá captar mejor, en la realidad histórica concreta, los signos del fin. Quien acepta en la fe el Apocalipsis, dice Pieper, "puede ver más allá, y ello *en* los acontecimientos y figuras históricas; logra captar en ellos algo que se relaciona internamente con el fin de los tiempos. Oyendo lo que la fe nos dice sobre un fin que ha de esperarse como teniendo determinada forma e instruidos por la interpretación teológica de lo que oímos, miramos a los fenómenos históricos concretos y podemos así, en ellos, y por ellos, ver algo que no veríamos de otra forma" [4].

Ello es posible porque la historia está *internamente* orientada a su fin. La catástrofe que anuncia el Apocalipsis como cierre de la historia no será de índole cósmica, algo así como si un gran meteoro destruyese nuestro planeta, sino un acontecimiento histórico, producido por el mismo proceso histórico. Si el fin dependiera de un fenómeno sideral, sería imprudente decir que la historia está orientada hacia su fin. El Apocalipsis habla expresamente de un acontecimiento histórico, o mejor, de una serie de acontecimientos históricos.

Sólo el creyente tiene cierto sabor y olor del fin de los tiempos. Lee el Apocalipsis, después ve lo que va pasando, ve cómo muchas cosas allí relatadas se van haciendo reales, verdaderas experiencias vitales. Ello sólo nos puede acontecer si "creemos". Así como las cosas se hacen más inteligibles cuando se las

---

3 Cf. ibid., pp. 171-172.
4 Ib., p. 66.

considera a la luz de la creación, del conocimiento creador del Verbo divino, una luz que está en las mismas cosas, según la magistral fórmula de Santo Tomás, de que “el ser real de las cosas mismas es su luz” [5], así acaece cuando se las mira desde el otro extremo, desde el fin revelado [6].

2. La figura del Anticristo

Detengámonos ahora, con Pieper, en la descripción de la figura misma del Anticristo. Bien dice nuestro autor que para la comprensión cabal de este personaje se presupone el conocimiento de las principales verdades de nuestra Fe.

Es preciso aceptar, ante todo, que existen poderes diabólicos, no en un sentido vago, periodístico. Sócrates se preguntaba si podía haber alguien que creyese en la existencia de “cosas caballares” pero no de caballos, o de “cosas demoníacas” pero no de demonios. Hoy habría que contestar que sí. Muchos hablan de hombres y cosas demoníacos, pero jamás aceptarían que haya demonios reales, ángeles caídos, que actúan verdaderamente en la historia de los hom-bres. No se trata, por cierto, de pensar que el Anticristo es un demonio. Justa-mente no lo es. Pero para entender bien su cometido, para poder captar lo que es propiamente, hay que aceptar de antemano que existe el demonio, no sólo como ser puramente espiritual, sino con poder histórico, y no un poder cualquie-ra sino un poder principesco, ya que no en vano Cristo lo llamó “Príncipe de este mundo” (Jn 12, 31), y San Pablo lo calificó como “el dios de este mundo” (2 Cor 4, 4). Si se ignora esto, no se entenderá a aquel que se ha puesto entera-mente a su servicio, el Anticristo.

La segunda verdad que hay que aceptar por la fe es la existencia de un pecado cometido en los orígenes de la historia, el pecado original, que se hereda y continúa actuando en la historia. Si no se lo acepta, la historia se torna ininteligible, así como la figura misma del Anticristo; pues justamente el Anticristo es concebido como el personaje en que se manifiesta la máxima radicalización de ese desorden introducido en la historia por el primer pecado.

Asimismo es presupuesto necesario para comprender el carácter del reinado del Anticristo y los sucesos apocalípticos que lo entornan, creer que el pecado ha sido radicalmente vencido por el Verbo encarnado, por lo que es también vencedor del Anticristo. La figura de éste se torna enigmática si no se la conside-ra, en medio de todo su poder dentro de la historia, como alguien ya fundamen-talmente vencido [7].

Precisamente por la ignorancia o la marginación de estos conceptos teológicos, los hombres de la Edad Moderna han visto la figura del Anticristo con la misma sorna con que miraban el estado final catastrófico de la historia.

---

5 Comm. al Liber de causis, I, 6.
6 *Sobre el fin de los tiempos*..., p. 75.
7 Cf. ibid., pp. 175-179.

Vayamos ahora a lo más importante. Y es el modo como el texto sagrado describe la figura del Anticristo. Allí se presenta encarnando la voluntad de poder del hombre rebelde, o, según dice Pieper, en él pareciera "alcanzar su vértice demoníaco la historia de los intentos humanos de divinización, la autoapoteosis del hombre" [8]. En relación con ello, el vidente lo describe como una bestia, que se alza del mar. No es un animal conocido, sino un monstruo, con diez cuernos, siete cabezas, semejante a un leopardo, con pies de oso y hocico de león (cf. Ap 13, 1-2). Los racionalistas de todos los siglos han considerado esta representación como infantil y absurda. Sin embargo, nos dice Pieper, dicha extravagancia quizás sea menos difícilmente concebible al hombre de nuestro tiempo, que co-noce la tesis de Hobbes sobre el hombre lobo para el hombre, cuando lo inhu-mano y lo bestial ha alcanzado trágico verismo. Por lo demás, las mismas artes plásticas, al estilo de Picasso, y las creaciones literarias, aparecen pobladas de seres semejantes. Podríamos agregar a lo que dice Pieper, los "monstruos" con que hoy se trata de divertir a los chicos en el cine y las historietas.

Pero en esta figuración bestial del Anticristo, al que el Apocalipsis llama "la Primera Bestia", se esconde un simbolismo más importante, y es la idea de que así como el Anticristo es el pecado radicalizado, "el hombre hecho pecado", no el que carga los pecados, como Cristo, sino el que los hace suyos, los asume, así su mejor figura es la del animal, ya que el pecado animaliza, horizontaliza al hombre hecho por Dios vertical. Lo dice expresamente Pieper: "La interpretación teológica entiende estas afirmaciones del Apocalipsis como una forma de hacer visible la caída, la apostasía del hombre, que rechaza también su natural semejanza con Dios" [9]. También el poder mundial que asumirá el Anticristo estará signado por instintos bestiales y se manifestará en formas bestiales.

Señala Pieper la necesidad de ahondar en la palabra misma de "Anti-Cristo", un nombre que se define *per negationem*. Porque de lo que aquí se va a tratar no es simplemente de la lucha entre la incredulidad y la fe, que acontece a lo largo de la historia, sino, en forma mucho más concreta y personalizada, de la lucha contra Cristo. Como bien señala nuestro autor: "Si la figura que domina la escena de la historia al fin de los tiempos es el Anticristo, entonces el actor principal de la última época es alguien inequívocamente relacionado con Cristo" [10]. Es decir que los últimos tiempos no conocerán la "neutralidad", al estilo liberal, propia de esa actitud que renuncia a pronunciarse sobre el cristianismo ni positiva ni negativamente, sino una oposición frontal a Cristo y a su Iglesia.

3. La Segunda Bestia

Pieper se detiene menos en lo que el Apocalipsis llama "la Segunda Bestia", que estará subordinada a la primera, "como lo está la propaganda al ejercicio del poder" [11]. De este segundo animal, que representa al profeta del Anticristo, se dice

8 Ibid., p. 192.
9 Ibid., p. 192.
10 Ibid., p. 181.

Babilonia presa de los demonios y espíritus inmundos
(Xilografía de Víctor Delhez)

que era “semejante a un cordero, pero hablaba como una serpiente” (Ap 13, 11). Es decir, tendrá una figura amable, serena, pero alma de víbora.

Refiere el Apocalipsis que toda la gente “siguió maravillada a la Bestia” (Ap 13, 3). ¿Maravillada de qué?, se pregunta Pieper. Para responder recurre a un texto espléndido de Santo Tomás, según el cual el Anticristo dirá de sí mismo que es Dios y hombre, *dicens se Deum et hominem* [12], un “remedo” de Cristo. Por eso aparece en el Apocalipsis “como herido de muerte y su llaga mortal se le curó” (Ap 13, 3). A juicio de nuestro autor, tal sería el gran logro de la Segunda Bestia, el éxito de su “propaganda sacerdotal” en favor del Anticristo; una imitación adulterada del Viernes Santo, del Misterio Pascual, una herida y una milagrosa curación.

No era otro el intento de la Segunda Bestia, como lo señala el mismo Apocalipsis, “haciendo que la tierra y los que habitan en ella adoren a la Primera Bestia, cuya herida mortal había sido curada” (Ap 13, 12); asimismo “diciendo a los habitantes de la tierra que hagan una imagen en honor de la Bestia, que tenía la herida de la espada y revivió” (Ap 13, 14).

A semejanza de lo que sostienen Soloviev y Castellani, Pieper parece supo-ner que la Segunda Bestia tiene que ver con la apostasía de no pocos miembros de la jerarquía episcopal, que se pondrán al servicio del Anticristo. Éste, por su parte, tras haber logrado la unión militar, política y económica de su gran Impe-rio, culminará sus esfuerzos llevando a cabo la unidad religiosa, en un ecumenis-mo hecho a base de componendas. Entonces su poder llegará al cenit: “Todos los habitantes de la tierra adoraron a la Bestia diciendo: «¿Quién como la Bes-tia?»” (Ap 13, 4). No habrá manera de ignorar dicha adoración; no cabrá, como dijimos, ningún tipo de neutralidad. Pues bien, todo eso, según Pieper, es el re-sultado de lo que llama “la propaganda sacerdotal” [13].

4. El dominio universal del Anticristo

Pieper subraya que el Anticristo es una figura que pertenece al ámbito de la política. No será una especie de hereje, que sólo interesa al mundo intraeclesiástico, de modo que el resto de la gente pudiera desinteresarse de él. Para confirmar su aserto se apoya en Santo Tomás, según el cual el instrumento propio del Anticristo será el poder del mundo: *potentia saecularis*, dice el Doctor Angélico [14].

Su poder será mundial. No en vano dice el Apocalipsis: “Le fue dada potestad sobre toda raza, pueblo, lengua y nación” (Ap 13, 7) y la tierra entera lo seguía (cf. Ap 13, 3). Sin embargo, Pieper nos agrega una pista fascinante al decirnos que la doctrina tradicional acerca del Anticristo no excluye la existencia de otro

---

11 Ibid., p. 195.
12 Comm. a 2 Tes., cap. 2, lect. 2.
13 Cf. ibid., p. 205.
14 Comm. a la 2 Tes., cap. 2, lect. 2.

imperio mundial previo al del Anticristo. Eso es hoy posible, afirma, e inclu-so podría tener ciertos visos de legitimidad. Pero con ello la humanidad se pon-dría "en el estado en el cual el reinado del Anticristo se haría posible en un sen-tido incomparablemente intenso" [15]. Podríamos tal vez ir más allá que Pieper, insinuando que a lo mejor el Anticristo podría hasta inspirar ese estado mundial en orden a contar con la materia apta para el dominio del mundo. Quizás el mismo Pieper se incline a ello cuando dice: "Después que (y también, *tan pronto como*) se hace posible un señorío mundial en sentido pleno, se vuelve el Anti-cristo realmente posible" [16].

Ya hemos dicho que nuestro autor, si bien concibe el fin de la historia a modo de catástrofe, no lo entiende en el sentido de una catástrofe cósmica. Tampoco como un agotamiento físico de las fuerzas que actúan en la sociedad, sino, al contrario, como una inmensa potenciación del poder, como un complejo y minucioso pseudo-orden, como una tiranía mundana del mal [17].

Éste es un dato fundamental. El fin no se producirá en forma de derrumbe caótico, como sería por ejemplo si se enfrentaran las grandes potencias, produciéndose un resquebrajamiento de todas las estructuras y su ulterior descomposición, sino al contrario. La sensación será de dominio, de enorme poder, de *orden*, sobre todo, que será la palabra clave y el logro principal del poder político. Pero se tratará de un orden aparente, de un pseudo-orden. Dice Pieper en un texto espléndido: "La denominación «pseudo-orden» es también válida en el sentido de que el «engaño» tiene éxito; uno de los elementos de la profecía sobre el fin es que el «desierto de orden» del Anticristo se tomará por una forma verda-dera, legítima, del orden. La representación de un ámbito social de pura organi-zación en el que todo «funciona de maravilla», «técnicamente», desde la produc-ción de bienes de consumo hasta la higiene y que, sin embargo, es en el fondo desorden, no está lejos de la experiencia contemporánea. Tal vez, después de una «época turbulenta» de dimensiones máximas (época turbulenta que antece-de siempre, según Toynbee, a la instauración de un estado universal), sea salu-dado el pseudo-orden del reinado del Anticristo como una salvación (lo que justamente confirmaría el carácter del Anticristo como un pseudo-Cristo)" [18].

¿Hasta dónde se extenderá un poder tan inmenso? Será un imperio mundial que coincidirá con las islas políticas soñadas por los autores de Utopías. Viene aquí al caso recordar la terrible profecía de Donoso Cortés: "El mundo camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres" [19]. Dicho imperio será como una gran cárcel del mundo, de donde no se podrá huir, simplemente porque no habrá lugar alguno al que se pueda emigrar fuera del poder del tirano. Dominio

15 *Sobre el fin de los tiempos*..., p. 187.
16 Ibid., p. 186.
17 Cf. *Esperanza e historia*..., p. 102.
18 *Sobre el fin de los tiempos*..., p. 185.
19 Discurso sobre la Dictadura, 4, I. 49.

extensivo e intensivo. El Apocalipsis nos da un símbolo de este intento por adueñarse de la existencia física del individuo: el boicot económico. Dice el texto que el profeta del Anticristo requirió a todos, "pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos" a que se hagan "una marca en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar nada ni vender sino el que lleva la marca con el nom-bre de la Bestia o con la cifra de su nombre" (Ap 13, 16-17). Ya no habrá quizás guerras exteriores, pero sí acciones policiales, "que podrían tomar el carácter de las campañas exterminadoras de animales dañinos" [20].

5. La gran apostasía

El Apocalipsis nos anuncia también una apostasía generalizada. Porque la mayoría, seducida por la Bestia, pondrá su nombre o su número en la frente. El texto sagrado destaca el carácter "seductor" del Anticristo, que busca "imi-tar" a Cristo, ser su "remedo". Con enorme capacidad de engaño, exhibirá una aparente santidad de vida personal, que se preocupará ahincadamente por mantener. La gente lo creerá de veras un santo, justamente en una época en que el concepto de santidad se habrá secularizado por completo. Una especie de santidad laica, un perfecto *gentleman* [21].

Sólo una capacidad tan grande de engaño, capaz de embaucar aun a personas "serias", incluso entre los creyentes, hace en cierto modo comprensible la caída en el error de un gran número de personas, y "si ello fuera posible, de los mismos elegidos", como dijo Cristo en el Evangelio (Mt 24, 24). Es toda la eficiencia de la seducción. Los que se dejen engañar, los que se resistan a ver en los hechos que se van sucediendo el cumplimiento de las profecías apocalípticas, irán caducando. Y el resultado se manifestará en una apostasía masiva. Los que permanezcan fieles a Cristo serán contados. Pero ese pequeño resto resistirá hasta el fin.

Tal será la última fase de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el seno de la historia. No ya de diálogo, ni siquiera de confrontación, sino de franca persecución, es decir, de total marginación o incluso exterminio. "Frente a un poder de fuerza elevado al máximo y no constreñido por ninguna atadura de carácter tradicional, la Iglesia estará en el papel de *ecclesia martyrum*" [22]. Pero, como admirablemente agrega Pieper, de aquel martirio, precisamente, brotará la victoria definitiva sobre el Anticristo [23].

Terminemos este análisis del Apocalipsis. Frente al decurso de la historia, aparentemente caben tan sólo dos actitudes: la del optimismo kantiano, teilhardiano o marxista, que en realidad es incompatible con la visión del Apocalipsis; y la del pesimismo de quienes piensan que todo camina hacia un gran desastre,

20 Cf. Sobre el fin de los tiempos..., pp. 188-189.
21 Cf. ibid., p. 200.
22 Ibid., p. 192.
23 Cf. ibid., p. 207.



qu be
ningún tipo de salvación, una catástrofe aniquilante.

La posición católica no se siente interpretada por ninguna de aquellas dos actitudes. "No es ésta [la catástrofe) la última palabra de la profecía apocalíptica; su última palabra y su información decisiva es, pese a todo, de un feliz final que supera infinitamente a toda esperanza, el triunfo sobre el mal, la derrota de la muerte, el beber de las fuentes de la vida, el cese de todas las lágrimas, la vida de Dios entre los hombres, un nuevo cielo y una nueva tierra. Con todo ello se afirma de la esperanza que su inviolabilidad será tal, que no se verá afectada o paralizada por la previsión de un final histórico catastrófico, sea éste la muerte,

la derrota del bien, o la dominación universal del mal" [24].

Por eso el vidente de Patmos, luego de haber descrito tan minuciosamente la victoria del mal, ve que se abre el cielo, y da paso a un caballero sobre blanco corcel, "que viste un manto empapado en sangre y su nombre es: el Verbo de Dios". Luego ve un Ángel de pie "sobre el sol", que convoca a todas las aves "para el gran banquete de Dios", para consumir "carne de reyes, carne de tribunos y carne de poderosos". Entonces "la Bestia y los reyes de la tierra con sus huestes" se reúnen para la batalla decisiva contra el caballero del blanco corcel, de la que sólo se nos relata el comienzo: la Bestia es aprisionada "y con él el falso profeta, el que había realizado al servicio de la Bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen: los dos fueron arrojados vivos al lago del fuego que arde con azufre" (Ap 19, 11-20). Destaca Pieper cómo este desenlace llega sin que nadie lo hubiera anunciado. La caída del Anticristo se produce justamente cuando su poder había alcanzado la cima [25].

Y así se cierra la historia. El martirio de los pocos ha florecido. Por tanto, ni optimismo carente de fundamento, ni pesimismo envejecedor del espíritu, sino el realismo de la esperanza por la que el hombre, poniendo sus ojos en el cielo y en la victoria final, realiza en la tierra su cometido cotidiano. Porque por el he-cho de que la esjatología implique una "transposición" hacia la eternidad, de ningún modo se sigue de ello que el hombre quede encandilado con aquella esperanza ultraterrena; más aún, ella lo capacita y dispone para actuar aquí y ahora, dentro de la historia, o, como dice Pieper, "incluso a ver en la misma catástrofe una posibilidad de actuación histórica plenamente dotada de sentido" [26]. Claro que eso sólo se puede vivir en la fe, en la certeza de que un fin, a pesar de ser catastrófico, no significa necesariamente perdición. Nuestro autor trae al recuerdo una aguda reflexión de Donoso Cortés sobre la especial oportu-nidad que ofrecen las épocas catastróficas: los tiempos inciertos, dice el pen-sador español, son los más seguros, porque uno sabe a qué atenerse respecto del mundo y de la historia [27].

Pieper piensa que el conocimiento del Apocalipsis es tan importante para entender la historia que se hace cada vez más necesario "iniciarse" en él, conocer la teología de la historia, "que tendría que incluir la doctrina del fin histórico, catastrófico de los tiempos [28], así como la victoria final.

Porque el Apocalipsis no ha sido escrito para asustar sino, al contrario, para consolación de los fieles, cuando las épocas se vuelvan cada vez más borrascosas.

---

24 Esperanza e historia..., p. 106.
25 Cf. Sobre el fin de los tiempos..., pp. 210-211.
26 Ibid., p. 110.27 Cf. ibid., p. 169.
28 Ibid., p. 217.

In Memoriam

CORNELIO FABRO, TESTIGO DEL ABSOLUTO

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

SE nos ha muerto, cargado de años y de trabajos, Cornelio Fabro. La noticia, salvo la abreviación del teléfono, nos llega como quizá llegaran en otras épocas las de Europa aquí; casi de boca en boca, en pocos días pero como un rumor. Murió un hombre grandísimo del cual se hablará cuando el mundo olvide los que hoy la prensa mundial considera importantes.

Pensador que detestaba los "sistemas" en filosofía, trazó una *línea divisoria* al restaurar las nociones centrales de la metafísica tomista. Con el *"esse"* y la *participación* vuelve al auténtico pensamiento de Santo Tomás asumiendo los retos de las nuevas filosofías, que conoció como nadie, *defendiendo* gallardamente el realismo antes estas últimas. Ninguna defensa "extrinsecista" ni "apologética"; sino mostrar las cosas en su origen fenomenológico, en su "comienzo", y tomar acta de sus causas y consecuencias. El conocimiento que empieza en los senti-dos, y desde el vamos nos empeña con los entes, con el ser, con Dios, y desafía nuestra libertad. Y frente a este "camino", el "moderno": comienzo cartesiano por el "pienso", que termina negando a Dios como una mera consecuencia ló-gica del punto de partida. Para el tomismo fabriano, y la recta filosofía

> "el pensamiento es iniciado con la presencia del acto, que es la aprehensión del *ens*, y avanza mediante la tensión de *essentia* y *esse* que el *ens* reclama en su constitución originaria..." (*Introducción al tomismo*, p. 191).

Del comienzo por el "ens" (Santo Tomás, *De Veritate*, 1) hizo un lema para toda su tarea intelectual. Ese lugar citado es

> "el texto clásico de esta pertenencia trascendental, todavía no explorada suficientemente por los tomistas, a diferencia de lo que ha hecho el idealismo con el trascendental moderno" ("Appunti di un itinerario", en *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università degli Studi di Peruggia, Magglioli Editore, 1984, p. 40, n. 44).

> "Para Santo Tomás, que no queda cerrado como Heidegger-Hegel y la Escolástica, en la distinción modal de *«essentia-existentia»* (en el sentido del posible y de su realización...) el *«esse»* es el acto primario que es participado

> por todo cuanto es real y de nada participa; por eso «emerge» sobre todo en su inderivabilidad originaria como acto primero omnifundante" ("Appunti...", p. 37). "Santo Tomás se propone comenzar con el *«ens»* [ente) y no con el *«esse»* [ser], como por el contrario hacen los escolásticos, seguidos por los modernos con el apéndice de Rahner y de los rahnerianos" (op. cit., p. 37). [Comienza] "... con el participio *«ens»* = *id quod habet esse* [ente = lo que tiene ser]..." (p. 38).

Sus dos obras clásicas

Después de sus *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso* (1ª ed. SEI, Torino, 1939; 2ª, Torino, 1959; 3ª, Torino, 1963) y *Participation et causalité* (Louvain, 1954, Paris-Louvain, 1960; trad. it. SEI, Torino, 1960), ningún entendido puede hablar del núcleo de la "metafísica aristotélico-tomis-ta" sin mencionar a Fabro, ni atreverse a utilizar aquella expresión que él pulve-rizó al mostrar la originalidad metafísica de Santo Tomás.

> "El «cuarto» momento de la metafísica tomista es la afirmación de *la distinción real de esencia y de acto de ser (esse)* en todas las creaturas, que es la conclusión del nuevo concepto de acto. Esto está considerado hoy [agrego: gracias a Fabro] como la clave de todo el pensamiento tomista" (*Introducción...*, cit., p. 65). Este punto fue oscurecido por la escolástica "descolorida" (sic, op. cit., p. 190), para la cual "el ente se expresa en la esencia posible o real y la existencia en el hecho empírico referido por los sentidos" (p. 190).

Tomista

Defendió aquella restauración del tomismo en multitud de trabajos.

Varios de ellos fueron recogidos en dos gruesos volúmenes: *Esegesi tomistica*, Ed. Pontificia Università Lateranense, 1969, 449 pp.; y *Tomismo e pensiero moderno*, misma editorial y fecha, 469 pp. También nos deja la antes citada *Introducción al tomismo* (versión española de Castro Gil, Rialp, Madrid, 1977, que reproduce ampliada y actualizada la voz «S. Tommaso d'Aquino» a su cargo en la *Enciclopedia Cattolica*, t. XII, donde también desarrolló otras entradas: «persona», «scolastica», «legge»; hay una segunda versión de esta introducción notablemente ampliada y modificada: *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1983, 492 pp.). Participó también en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze, 1957 y 1967; *Enciclopedia Me-dica*, Sansoni, Firenze, 1952; *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1953; *Problemi di Teologia contemporanea*, Marzorati, Milano, 1957; *Sowiet-system und demokratische Gesellschaft*, I, Freiburg i. Br., 1967; *The New Catho-lic Encyclopedia*, New York, 1966; *Dizionario di Morale*, Studium, Roma, 1957; *Ateismo contemporaneo*, vol. II, Torino-Roma, 1968; *Encyclopedia Britannica*, Heilen Hemingway Benton Publisher, 1974, t. II; *Gran Enciclopedia Rialp* (voces «Hegel», «Heidegger», «Inmanencia», «Kierkegaard», «Sartre»); *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Studium, Roma, 1975 (voces «Böhme», «Esistenzialismo», «Theologia deutsch», «Panteismo», «Spiritualismo»).

El objetivo en aquellas dos obras clásicas era

> "... desprender [«staccare»] a Santo Tomás de la tradición racionalista consignada en los manuales escolásticos tradicionales... y de las orientaciones con preocupaciones históricas, sociológicas, apologéticas... y encontrar el pleno sentido radical y original de sus reflexiones y la novedad radical a la cual aludía con el lenguaje colorido de los medievales G. de Tocco, en su biografía oficial" (en "Appunti...", cit., p. 20).

Conocimiento y ser

Hubiera bastado con aquellas dos primeras obras para ubicarlo en la historia del tomismo y de la filosofía universal. Pero hubo mucho más. El tema del *conocimiento* significa el comienzo de la salvación del hombre, si "el problema del conocimiento" deja de concebirse como un compartimento estanco de la filo-sofía para enraizarlo en el ser. Porque el conocimiento empieza con el ente, no es antes que, ni tampoco sin el ente; se abraza con él. Todas las "mediaciones" son peligrosas y contra ellas combatió ardorosamente. Y para ello hay que saber ubicar exactamente la postura del adversario idealista.

> "No es exacto entonces ver la esencia del idealismo en la instancia gnoseológica, sino que ella consiste más bien en la exigencia metafísica parmenidea de la unidad sin residuos en la cual se resuelve la relación del Uno y de los muchos. En el idealismo el principio de inmanencia es invocado para satisfacer una precisa concepción de la verdad del ser..." (*La dialéctica de Hegel*, ed. italiana La Scuola, Brescia, trad. Courreges, Columba, Bs. As., 1969, p. 17).
>
> "Toda filosofía, desde el inicio con Tales, es búsqueda del principio (*arké*) mediante el pensamiento reflejo y por lo tanto «pensamiento del pensamiento», según la exigencia crítica del *«cogito»*. Pero el segundo *«cogito»* (pensamiento reflejo) supone el primer *«cogito»* (inmediato o directo) que es la aprehensión-presencia de «alguna cosa» a «alguien»: esa «alguna cosa» es cualquier cosa y el «alguien» es cualquier cognoscente. Pero esa «alguna cosa» que se hace presente es cualquier cosa que es y se dice por eso *«ens»* como *«id quod habet esse»* de modo que el *«cogito»* inmediato cae bajo este «cualquier cosa» que está presente y me empeña de modo positivo o negativo con su presencia. El segundo *«cogito»* es un replegarse sobre el primero –una reflexión sobre el *«ens»*– que es precisamente «aquello que primero concibe el intelecto como evidentísimo y en lo cual toda concepción se resuelve» (de nuevo *Veritate*, 1, 1; "Appunti...", p. 44).

Sin una actitud realista no hay conocimiento verdadero del mundo (trascendente en línea horizontal); si no hay conocimiento del mundo y de las causas no hay conocimiento de Dios, del Dios viviente, Acto de Ser subsistente, que crea el mundo de la nada; sin conocimiento del Dios trascendente al mundo (trascendencia vertical) no hay posibilidad de revelación, de fe, de vida eterna para el hombre. Ni, bueno es decirlo, de respeto del derecho (volveremos *infra*).

El autor de *Fenomenologia de la percezione* (1ª ed. Vita e Pensiero, 1941; 2ª ed. Morcelliana, Brescia, 1961) y *Percezione e pensiero* (2ª ed., misma ed., 1962) hizo a conciencia su tarea. A sus estudios filosófico-teológicos (laureado en ambas

especialidades) agregaba los de *ciencias biológicas* en Padua y Roma y en la Estación Zoológica de Nápoles, que lo habilitaban plenamente para abor-dar el tema con todo el arsenal empírico que le asegurara la instancia inicial rea-lista de la filosofía, alimentada de ser real extramental desde su inicio, y abrevada en el diálogo con las principales corrientes no sólo filosóficas sino *psicológicas* modernas (cfr. las dos últimas obras citadas).

Historiador "filosofante" de la filosofía

Autor inencasillable, *sistemático e historiador*. Pero historiador, de nuevo, que interpreta la historia por la búsqueda y la reflexión del ser.

> "Historicidad teorizada y teoría historizada: expresiones al fin equivalentes, que quisieran indicar la situación propia de la filosofía como «saber esencial del hombre esencial»: del hombre que pregunta por el ser, que en el ámbito del ser va buscando el significado del propio ser y su propio destino" (de su prólogo a *Historia de la filosofía*, que dirigió, 1959, ed. Coletti, versión española Termenón Solís, Rialp, Madrid, 1965).
>
> "... La génesis histórica de los sistemas no puede ser indiferente a su consistencia especulativa" (prólogo a *Percezione...*, cit., p. 17, traducido con el prólogo a *Fenomenología* por Mario Caponnetto en revista *Gladius* Nº 23, p. 107).
>
> "Yo he distinguido, como distingo siempre, la actitud personal del hombre Kant, del hombre Hegel, de aquello que es la coherencia teorética del principio de Kant, del principio de Hegel, del principio de Descartes" (*Valore permanente della morale*, cit. *infra*, p. 384).

En aquella *Historia* desarrolló la parte *contemporánea* (t. II, pp. 411 y ss.). Pasa, con éste y con otros trabajos, con todo derecho, como "historiador" de alto nivel de la filosofía. Experto en el existencialismo (*Introduzione all' esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1943; *Problemi dell' esistenzialismo*, AVE, Roma, 1945; *Tra Kierkegaard e Marx*, Vallechi, Firenze, 1953; *L'Assoluto nell' esistenzialismo*, Miano, Catania, 1953; *Dallessere all' esistente*, Morcelliana, Brescia, 1957, 2ª ed. 1965). *Traductor* abundante, introductor y anotador de Kierkegaard (casi toda la obra del danés: 13 obras según la bibliografía cit. en *Essere e libertà*), de Hegel (*La dialettica*, La Scuola, Brescia, 1960), de Feuerbach-Marx-Engels (*Materialismo dialettico e materialismo storico*, La Scuola, Brescia, 1962). Serio conocedor y crítico de Feuerbach (*L. Feuerbach: L'essenza del cristianesimo*, trad. española Rojas-Melero, Magisterio Español, Madrid, 1977).

El "principio de inmanencia"

Todos los temas adquieren en él una *unidad teorética esencial*. La preocupación por el ser y el conocimiento se desenvuelve historiográficamente en el rastreo de otro de sus temas preferidos, cual es el *principio de inmanencia*. Fa-bro, como un águila que ve desde arriba y a la vez como un hombre con gran simpatía por

el hombre (y hasta por los filósofos que "piensan por todos", así sean sus adversarios Heidegger, Marx, Bayle, Spinoza) y su pensamiento desa-rrollado a través del tiempo, está anclado en el ser y desde allí analiza la cohe-rencia de la evolución histórica. Desde allí le interesa Feuerbach,

> "la figura clave en el paso de Hegel a Kierkegaard y a Marx..." ("Presentación", en *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. española Rojas-Melero, 1977, Rialp, Magisterio Español, p. 9). "Lo importante era desvincularse de la trascendencia y de todo residuo teológico, es decir, proclamar el humanismo esencial contra toda alienación tanto de la metafísica como de la religión" (*ibidem*).

Pero Feuerbach le sirve para diagnosticar el pensamiento de muchos *cató-licos de hoy* :

> "Gran parte incluso de la teología católica trabaja y escribe a la sombra del principio feuerbachiano de que «el secreto de la Teología es la Antropología»" [!!!] (op. cit., p. 12).
>
> "Feuerbach no sospecha siquiera que el concepto bíblico de Dios reúne en sí de manera dialéctica el *Esse subsistents* y el *Spiritus Subsistens* en una intercambiable elevación de (doble) trascendencia, la cual, a su vez, implica la (doble) inmanencia en la criatura como Causa primera y como Libertad absoluta, precisamente en cuanto es a la vez *Esse Subsistens* y Espíritu *subsistens*" (p. 27). "Si la fe debe reducirse a la razón y la gracia a la naturaleza, como quieren Bayle y Feuerbach, la religión y el cristianismo no tienen sitio, pero no lo tienen tampoco la libertad y el amor, que han sido anulados por la voluntad como síntesis de causalidad-necesidad" (op. cit., p. 215).

No interesan las "anécdotas" de los pensadores, sino la coherencia que la historia va registrando:

> "Está claro que lo que importa en esta discusión de principio no es la conducta personal de los filósofos hacia la religión o las conclusiones de concordismo que a veces ellos (por. ej., el mismo Hegel) propugnan entre razón y fe, sino solamente la *exigencia* de principio, o sea, la incompatibilidad de la exigencia del principio moderno de inmanencia en su núcleo teórico con la exigencia del principio de trascendencia de la religión revelada y de la fe cristiana" ("Santo Tomás y la filosofía cristiana actual", en *Sapientia*, Nº 56, año 1960, p. 97).
>
> "Reconociendo como se debe la desviación esencialista en la cual ha terminado no sólo la metafísica occidental sino la misma filosofía moderna de la inmanencia, la tarea del pensamiento en el futuro debe ser aquella de penetrar la exigencia auténtica de aquella proclamada inmanencia, llevándola adentro del problema esencial del pensamiento, que es la fundación del ente en el acto de ser (*«esse», «actus essendi»*) y del finito en el Infinito: clarificando así los principios de la «metafísica del Acto», no como una figura cultural aislada, sino como la sustancia perenne del filosofar humano en el cual se disipan los defectos y las desviaciones de los sistemas. Y es al tomismo esencial, repensado y renovado al interno de la exigencia de la libertad del espíritu, que compete tal unificación de la humana conciencia, de los fragmentos de su devenir histórico, en su estructura teorética universal" (*L'alienazione dell' Occidente - Osservazioni*

sul pensiero di E. Severino, Quadrivium, Génova, 1981, p. 165). "El desarrollo antimetafísico y ateo de las filosofías contemporáneas, hijas diversas pero fieles del «*cogito*» moderno, ha sido coherente e inevitable" (p. 137). Discutiendo con Severino, denuncia la incoherencia de la jerarquía: "¿Por qué se expulsa de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milan a Severino, cuando sólo desarrolla los principios del intocado Bontadini, enrolado en la inmanencia moderna? ¿Y por qué se castiga a Küng pero no a su maestro mejor posicionado, Rahner?" (op. cit., p. 151, n. 30).

El ateísmo

Como "pensador esencial" abordó uno de los principales problemas de la humanidad actual (cfr. su monumental *Introduzione all ateismo contemporaneo*, Editrice Studium, Rp, a. 1064; trad. ingl. Newman Press, New York, 1948; 2ª ed. Studium, Roma, Cremona, 1969, 2 volúmenes, 1268 pp.), donde quizá no quede autor importante por rastrear, ni relación de principios que no se ponga a la luz entre ellos).

> "El principio moderno de inmanencia es intrínsecamente ateo porque coincide con la afirmación radical del yo (como fundamento) y por lo tanto en cuanto exclusión de Dios según la entera cualidad intencional de la conciencia" (op. cit., cap. VIII, repetido en "Appunti...", p. 48).

Dios, Metafísica, Antropología

En esos temas, registramos entre otros estos trabajos: *Dios. Introducción al problema teológico* (ed. italiana Studium, Roma, 1953; trad. española de Ramírez, Rialp, Madrid, 1961) y *L'Uomo e il rischio di Dio* (Studium, Roma, 1975; traducida al español por Redo Llopart-Peral Domínguez, Rialp, Madrid, 1977, bajo el título *Drama del hombre y misterio de Dios*, título que –me dijo– no le convencía). Nos quedan clases suyas de *Metafísica*, dadas en la Pontificia Universidad "De Propaganda Fide", en 1948, traducidas al español por Aguer-Gazzarri-Marino-Román Moreno (*Curso de Metafísica*, Ed. Facultad de Teología Pontificia UCA y Librería del ICRS, s/d.). Nos queda también un tratado so-bre *el alma* (*L'anima. Introduzione al problema dell' uomo*, Editrice Studium, Roma, 1955; versión española de Choza-Basevi, Rialp, Madrid, 1982). Y 23 "dispensas de cursos", según la bibliografía que luce en *Essere e libertà*, cit., p. 585.

Su dignidad de filósofo, socráticamente, no le impidió descender al análisis y a la polémica sobre pensadores, temas o asuntos del día ejerciendo su perio-dismo filosófico, entre otros, en *L'Osservatore Romano*, sobre estos temas: «Ma-ritain»; «Locke-Kant»; «Olgiatti»; «Eleatismo-iluminismo»; «Jaeger»; «Sartre»; «Kierkegaard»; «Filosofía cristiana»; «Metafísica y cristianismo»; «Filosofía del desarrollo humano»; «Filosofía moderna y pensamiento cristiano»; «Filosofía americana y Blondel»; «Traducción de la Estética de Hegel al italiano»; «Al-garotti»; «Hegel y el pensamiento alemán»; «Romanticismo y Cristianismo»; «Del antiguo hebraísmo al cristianismo»; «El Ateísmo»; «Psicología»; «Ciencia, filosofía y religión»;

«Heidegger»; «Sartre y el marxismo»; etc.). Cfr. nómina al parecer completa de artículos en la "Bibliografía" citada en el volumen de ho-menaje *Essere e libertà* (cit.).

Teología, nueva teología y secularización en un pensador "confiado en la causa de la Verdad católica"

Alcanzando con nervio de abogado un alto nivel de controversia filosófico-teológica, salió al encuentro del progresismo postconciliar y de Rahner.

En esta línea mencionemos *"L'Aventura della teologia progressista* (Rusconi, Milano, 1974) y *La svolta antropologica di K. Rahner*. Aquel libro comienza con "interrogantes filosóficos a los teólogos de hoy" (p. 31); después de haber mostrado cómo Heidegger niega cualquier relación entre filosofía y teología excluyendo a Dios de aquélla, y admite la singularidad de ésta con una historicidad específica (p. 46), lanza la pregunta incisiva a los teólogos cristianos que pretenden fundarse en él:

> "¿Cómo entonces Bultmann, Rahner... pretenden tomar como punto de partida para su teología la "filosofía" de Heidegger, que ignora y, más aún, excluye de sí el problema mismo de Dios?" (p. 49). La nueva teología de la muerte de Dios hace a Dios superfluo en la esfera intelectual; relegado a lo emocional e intolerable sobre el plano moral (p. 57). "La secularización es la consecuencia inevitable de la oposición-repulsión de fe y razón, de naturaleza y gracia... afirmada por Lutero como la esencia de su separación de la matriz de la tradición católica" (p. 80). Así se niega la demostración de los *preambula fidei* (p. 81). "La situación moderna del rechazo de lo sacro ha superado... toda previsión" (p. 82). "El dato revelado es filtrado, mediatizado, debilitado y reducido a las dimensiones de la subjetividad humana" por los nuevos teólogos (p. 106). La teología se transforma en antropología (p. 109). Con la pérdida de la fe se pierde también la piedad (p. 298), desaparece el temor de Dios, "la devoción a la Virgen está muy disminuida y en parte estrangulada" (sic, p. 298). "Entre las causas más determinantes del alejamiento de los fieles se señala la introducción del culto interconfesional y la depravación de la predicación cristiana. Cuando los frecuentadores de la Iglesia son ultrajados desde el púlpito, cuando los ateos les son presentados como modelos, cuando un humanismo universal sustituye el Evangelio y la verdad de la fe viene abiertamente negada, entonces similares comportamientos con el andar del tiempo rompen la paciencia también de los mejores católicos..." (p. 300). Hace suyas las palabras de May: "La Iglesia se encuentra sin duda en una situación de emergencia. Cuando estamos en situación de emergencia... se deben usar medios insólitos: por lo tanto, los católicos responsables deben poner mano a medios insólitos... No se debe entonces esperar... la obediencia. Cuando se garantiza el ingreso a la destrucción en la Iglesia, la oposición no sólo es permitida, sino que es un deber sacro" (pp. 304-5, lo que no aplica Fabro respecto del Papa).

Concluye con "el retorno al fundamento". Léase esta página maestra, excepcional, clásica, que testimonia el drama del hombre sin Absoluto ni "absolutos":

La crisis actual de la teología y de reverbero de la Iglesia post-conciliar es de naturaleza metafísica: es el oscurecimiento, si no el rechazo explícito, de la presencia del absoluto en el horizonte de la conciencia del hombre contemporáneo: una crisis que es transferida en los teólogos por una "colisión de simpatía", como diría Kierkegaard. Y sin la referencia al absoluto ningún valor puede resistir; privado de la referencia metafísica el sujeto mismo no alcanza a constituirse en centro operativo responsable y es abatido por el juego irracional de las pasiones y de las fuerzas de la historia. Sin un Dios trascendente, creador del mundo y del hombre, no hay ningún yo como núcleo intangible de libertad. Sin el Hombre-Dios, redentor y santificador, inmanente en la historia como verdadero hombre y trascendente en la eternidad como verdadero Dios según la fórmula calcedónica, no hay ninguna esperanza de salvación. Sin metafísica no hay entonces teología, no hay sentido y consistencia de teología, porque sin fundamento absoluto el discurso teológico cae en la precariedad del discurso de las llamadas "ciencias humanas", en la insignificancia de la impresión, del sentimiento, del juego se-mántico, en el énfasis vacío. Sin el absoluto de la metafísica viene a faltar al hom-bre el fundamento de la *pietas*, el ánimo se endurece en el orgullo de lo transeúnte y la voluntad se corrompe en la sugestión de los instintos: la revuelta como contestación permanente o el suicidio (p. 309).

Combatió demostrando el error de Rahner de capitalizar para su giro antropólogico al mismo Tomás de Aquino:

"Rahner por lo tanto ha hecho su opción a favor del principio moderno de inmanencia: el ser se agota en la objetividad que se funda a partir de las funciones de la subjetividad" (*La Svolta...*, p. 34). Hay "una doble distinción que desmantela la fantasiosa pseudoexégesis de Rahner": la distinción del ser de las cosas *"in rerum natura"* y *"secundum similitudinem"* en el conocimiento (p. 102). [Con ello se entiende en sentido no idealista la expresión aristotélica de que el alma es todas las cosas.] Por eso le llama sin ambages ni simpatía: "deformador tomístico radical a todos los niveles: de los textos, del contexto y de los principios" (p. 121).

"El presente volumen (*L'Avventura...*) sigue a la denuncia de las mistificaciones hecha en el precedente volumen (*La Svolta...*), al cual ni Rahner ni ningún rahneriano ha respondido" (p. 319, "nota bibliográfica").

Siguió esperando las respuestas [pero no has gritado en el desierto, querido Don Cornelio]: "Es sintomático que las mistificaciones de textos y contextos aquí denunciadas, entre otras aquella de la «manipulación» literaria de los textos tomistas decisivos, no han tenido hasta ahora ninguna desmentida. Sin embargo pocos, en verdad, en el campo especulativo, les ven las consecuencias" ("Appunti...", p. 26, nota 18).

Un diálogo con el mundo moderno al que no convalida

Dialogó con el pensamiento moderno, casi desde dentro del mismo, investigando sus aspectos religiosos (y antirreligiosos), para poner las cosas en su punto.

De ahí *La preghiera nel pensiero moderno*, Ed. di storia e letteratura, Roma-Vicenza, 1979, 459 pp. y *Il peccato*, Ed. Ares, Roma, 1959, trad. española Rialp, Madrid, 1963, de AA.VV., en que nuestro autor trata "El problema del pecado en el existencialismo" (pp. 128-151).

Es que tenía incluso cierta admiración por dicho pensamiento, lo cual hacía que en plena batalla no cesase de afirmar con bellísima y religiosa prosa:

> "La filosofía antigua, en su serenidad olímpica y el mismo pensamiento cristiano, confortado por la revelación, no pueden solventar, en cuanto a trabajo especulativo y a variedad de investigaciones en todos los campos del espíritu, la confrontación con la inquietud, la vitalidad y la inagotabilidad de los sistemas modernos... La filosofía moderna... ha plasmado el mundo moderno en el cual nos encontramos hoy. Si este mundo ha andado a la deriva y tiene necesidad de una nueva orientación hacia el Absoluto, que no defraude y que colme el vacío de los absolutos del racionalismo y del idealismo, esto es mérito también del principio de inmanencia por haber mostrado, en su revolverse y resolverse en el vacío, que quien interroga, como también quien responde, no puede ser otro que el Ser mismo, y que al hombre le toca ocuparse y preocuparse de estar a la escucha y de repetir la Verdad que él ha oído y recogido en la presencia del Ser" ("Appunti...", p. 53).

Juicios religioso-políticos

Expresó con su clásica contundencia su juicio contra el *compromiso histórico* de la democracia cristiana con el marxismo en *La trappola del compromesso storico - De Togliatti a Berlinguer* (Logos, Roma, 1979). En él señala, contra tanto optimismo postconciliar, que la gravedad de la situación en los países de tradición católica tiene paralelo solamente "en los momentos de mayor turbación de los espíritus en el cisma de occidente y en la lucha por la reforma" (!!! p. 150). Su juicio grave y negativo es más significativo por provenir de un euro-peo que fue –hay que decirlo– muy hijo de su tiempo y de su Italia. [Porque los europeos pareciera que dataran el auge del peligro comunista en 1945, sólo de-saparecido el nazismo; le escuché a Del Noce, explicando lo inexplicable en Ma-ritain, utilizar para eso la expresión "eurocentrismo". Tarde. Quizá la distancia nos permita a los del sur ver mejor algunas cosas.)

> "En general se puede decir que actualmente el sentido de la ortodoxia es más vivo en el campo de los laicos católicos, obreros e intelectuales, como ya señalaba el grande Newman para los tiempos del Concilio de Nicea mientras avanzaba el arrianismo" (p. 152). Entre las carencias menciona: "la falta de un proyecto católico de socialismo compatible con los principios de la fe cristiana" (¡sic!, nada convencional el Fabro, p. 153). Y señala "la desconfianza en muchos católicos, políticos y escritores, en la capacidad de la doctrina social cristiana para afrontar oportunamente las nuevas situaciones económicas y sociales, dando a menudo la impresión de preferir los compromisos políticos..." (p. 153) [sigue de actualidad). No ahorra críticas peligrosas: "el problema del conocimiento de las raíces especulativas y prácticas del *ateísmo*, que está en el centro de la actual crisis, ha sido oscurecido (en parte al menos), por la exposición prevalentemente pastoral de la *Gaudium et Spes* (pp. 157-8). Termina la obra reclamando un *urgente testimonio, no hecho solamente de anticomunismo, como se ve* : "que debe mo-verse sobre dos directivas fundamentales: a) una especulativa, esto es, de cono-cimiento de la verdad contra el error; y b) otra operativa, de forma de vida y de resistencia al hedonismo de la civilización del consumo" (p. 159). Criticando la tesis de Wetter sobre el diálogo con el marxismo, que "desconoce

> el primado de lo espiritual", señala que éste era "ya un compromiso ideológico y por esto el «caballo de Troya» para arruinar a la Iglesia". Es sobre esta línea que "se movería, según algunos, también la *Ostpolitik* vaticana" (sic, p. 163). Propone, entre otras medidas posibles, "la eventualidad de cerrar las universidades católicas y los seminarios... por cinco años, sea para interrumpir la espiral del subjetivismo bíblico, dogmático y moral de la secularización dominante, sea para poder preparar el renacimiento del espíritu del Evangelio" (sic!!!, p. 120).

La libertad

Hasta equivocándose, si se equivocó y dicho con todo respeto, al encarrilarse por un cierto sesgo voluntarista, siguió enseñando ejemplarmente lo que es la libertad de espíritu del filósofo. En definitiva muy tomista, incluso al apartarse del propio Tomás. En esa línea plena de riesgos intelectuales se inscriben sus tra-bajos sobre la libertad de un último período de varios años. Legó así a los tomis-tas postfabrianos (¡adoptemos la expresión ya!) la tarea de la síntesis: el eterno separar de la paja y el trigo; capitalizar para el tomismo esencial y permanente lo bueno que aportó Fabro al pensar a Tomás con algún voluntarismo kierke-gaardiano, y desechar lo que sea descartable (cfr. *Riflessioni sulla libertà*, Ma-ggioli Editore, Rimini, 1983).

Sea lo que fuere de este "giro fabriano", intuyo que algunos, que no le per-donaban su genio, su brillantez y sus innovaciones de "niño rebelde del tomis-mo", se habrán alegrado de poder encontrarlo, al fin, incurso en alguna "hetero-doxia"... Nos parece, de todos modos, que contra un intelectualismo a rajatabla que exaspera la dialéctica inteligencia-voluntad, para luego inclinarse por lo pri-mero y condenar lo segundo como grave herejía, olvidando la unidad sustancial del hombre y la causación recíproca de ambas potencias, ya en la época de su primera introducción al tomismo había puesto algunas cosas en su lugar, hurgando en textos no recordados del Maestro:

> "Santo Tomás, aun afirmando la superioridad del intelecto sobre la voluntad (I, 82, 3) y afirmando que la beatitud consiste esencialmente en la contemplación de la esencia divina (I-IIae, 3, 4), reserva a la voluntad la *delectatio*, la *fruitio*, el *gaudium* de la felicidad; y en la *Lectura in Matthaeum* el Santo nos ha dado la fórmula que puede eliminar todo litigio inútil [!!!] justamente con la apelación a Aristóteles: «Es de advertir que según el filósofo, para que los actos contemplativos hagan feliz se requieren dos cosas: una *substancialmente*, esto es, que sea acto altísimo de lo inteligible; otra *formalmente*, es decir, el amor y delectación» (*Exp. super ev. Matth.*, c. V, lect. 1, de. Parma, t. X, 49 B. V.; también *Quodl.* VIII, q. IX, a. 19)". (*Introducción al tomismo*, cit., p. 75).

Síntesis de su itinerario

En "Appunti..." sintetizó en tres puntos su itinerario intelectual: "1) Pro-fundización de la noción metafísica de participación; 2) Determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como «ateísmo radi-cal»;

3) Recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo metafísico de Kierkegaard contra el antropologismo ateo de la inmanencia moderna" (p. 17). El objetivo de la investigación

> "no ha sido ni quería ser la superación de los opuestos y mucho menos el proyecto de un tercer sistema, esto es, un cambio de guardia en el santuario de la verdad, sino esencialmente e intencionalmente, solamente un aproximarse "avecinamiento" [usa *"avvicinamento"*] en el sentido etimológico del término. Así la verdad es expresada como «participación», que es el sentido manifiesto y recóndito del cual parte y en el cual se consuma aquella aproximación: implica por lo tanto un acto responsable que exige una elección e implica por eso un riesgo en el cual aquel que busca, o sea cada uno –porque el filósofo debe pensar no sólo para sí sino para todos–, pone a la última prueba el sentido y el éxito de su propio ser" (p. 17).

Recuerdos

Tuve el honor de tratarlo regularmente. Nunca dejó de recibirme en Roma durante 1982, lo que revela su generosidad si se recuerda su laboriosidad y el aprecio de su tiempo, y que yo no era su discípulo en metafísica. Volví a verlo en 1990, con motivo del congreso tomista internacional, al que no asistió. Hom-bre celoso –queda dicho– de su tiempo, suspirando me repitió una vez la vieja expresión: "el trabajo es largo; la vida breve". Nunca vi encarnada con tanta fidelidad la expresión clásica. Laborioso al máximo, no podía hacer todo lo que se le presentaba como en torbellino delante suyo; torbellino que se ve en sus li-bros. Aprovechaba la vida; claro está que no aparecía como una persona especialmente ordenada en lo externo. Una vez le pregunté en qué estaba trabajando: "En los *deístas ingleses*". Pocos días después, en la próxima visita, no había en su tarea ni rastro de tales autores, viejos conocidos suyos de la introducción al ateísmo, pues estaba ocupado con Hegel y la dialéctica. Cuando poco des-pués le anuncié que en el Laterano ya habían publicado su artículo sobre aquél, mostró la ansiedad de un escritor principiante por tenerlo en sus manos. Le di una gran alegría al ir inmediatamente en auto a la editorial y tráerselo.

Una vez, uno de sus colegas a quienes visité en Roma, después de transmi-tirme su admiración por Fabro y sus coincidencias con él, me marcó un defecto. Al parecer, cuando en una jornada que compartieron se había fijado un tiempo razonable para que cada uno expusiera, todos cumplieron con su media hora, salvo Don Cornelio, que habló durante cerca de dos... !!! No se trata de la indulgencia de ritual para con el muerto, pero es cierto que si a alguien había que dejarlo "jugar libre" y escucharlo era a él: sin duda que tenía cosas por decir. Necesitaba tiempo. Tenía una misión que cumplir, y ardía por cumplirla en el tiempo que se le escapaba entre sus trabajos... (aunque se enojaran sus colegas).

Testimonio de lo sobrenatural

En ese año 1982 me recomendó la oración y devoción a Santa Gemma

Galgani. Su devoción tuvo "consecuencia" intelectual: el 23-9-1990 me regaló un sólido libro sobre la santa, "testimonio de lo sobrenatural" (*Gemma Galgani. Testimone del soprannaturale*, ed. Cipi, Roma, Lucca, s/d, 484 páginas !!!), dedicado a su hermana Alma Teresina, *"anima di fede semplice e forte"*, fallecida poco antes. Era generoso, agrego, en regalar sus libros. Tampoco en éste se fue de tema; no hizo el papel de humanista polifacético, que oficiara ahora de hagiógrafo.

Con su rigor y preocupaciones de siempre: comienza con sesuda nota bibliográfica sobre la santa, en 9 páginas. Luego hay dos páginas de su habitual aliento poético describiendo "el mundo de cada uno de nosotros", para desembocar en *"il mondo di Gemma"*. El filósofo no se pierde en anécdotas de la santa, y en el ejemplo existencial de ella repite sus tesis:

> "La insidia más grave en la vida de los cristianos y también en la teología, se da cuando lo sobrenatural parece prohibido o por lo menos ignorado: se puede decir, por lo tanto, y sin exagerar, que la «crisis de lo sobrenatural» ha tocado en los últimos tiempos uno de los vértices más agudos en la historia de la Iglesia, a causa del así llamado giro antropológico, esto es, el retorno del fuego del modernismo que San Pío X había intentado debelar [...] al principio del siglo, seguido por sus sucesores" (p. 37).

En este contexto está su meditación sobre la santa y el subtítulo del libro: "testimonio de lo sobrenatural" –que le cabe a él.

Allí utiliza los escritos de aquélla, apela a Santo Tomás, San Gregorio y Juan de la Cruz, pero ensaya explicar con aciertos de Kierkegaard (otra vez) la situa-ción especialísima de Gemma, a la cual humildemente cataloga de "nueva" en la teología mística (p. 457).

El subtítulo del libro le cabe plenamente –digo– al ilustre maestro: testimonio filosófico esclarecido de lo sobrenatural en nuestro siglo.

Sus escritos religiosos abarcan *Profili di Santi*, Rovigo, 1957; *Vangeli delle Domeniche*, Brescia, 1959; *Positio super scriptis Teresiae Benedictae a Cruce (Edith Stein)*, Roma, 1977; *Momenti dello spirito*, Assini, dos volúmenes, 1982 y 1983; y una gran cantidad de artículos (según bibligorafía que luce en *Essere e libertà*, cit., al final, y que no he podido consultar).

La ética

No fue un filósofo de la ética, aunque no rehuyó ocuparse de ella en numerosos trabajos, en los que defendió siempre con particular énfasis y acierto, aun sin las precisiones propias del moralista, el anclaje de la ética en la metafísica, sin hacer de aquélla una metafísica ni una derivación de ella; y de la libertad del hombre en el Absoluto, así como la intangibilidad y permanencia de las normas morales y la distinción sobrenatural-natural.

"Nosotros, en esta época histórica, tenemos necesidad de una *fundamentación*

radical", me decía el 12-5-82. "Los escolásticos españoles –que recomendaba leyera– tienen mentalidad escolástico-jurídica, pero no teológico-metafísica. El fundamento del derecho debe ser teológico-metafísico [lo que no excluye lo jurídico]. Sin Dios personal no hay ley. En los estoicos no hay fundamentación absoluta. El fundamento del derecho no puede ser la naturaleza. Llegado el uso de la razón, el hombre no puede ignorar a Dios" (*ibidem*). Por eso sólo a regañadientes me admitió que el "primer principio" del orden práctico es "hacer el bien y evitar el mal" (I-IIae, 94, 2). Es "fundamento provisorio; pobre" (sic, *ibidem*). Estaba dominado por la preocupación existencial de la garantía de la presencia del Absoluto en la endeble vida del hombre, que eso es la moral vivida.

En un contexto muy abierto a la admisión actual de una mayor conciencia en el tema de los "derechos humanos" ("derechos humanos" que en cierto sen-tido –fundamento del orden jurídico en el hombre individual sin reconocer fundamento Absoluto trascendente– un fabrismo coherente bien pudo tomar como expresión paradigmática en derecho del principio de inmanencia), y de ningún modo batiendo lanzas contra las ONU, sin embargo escribió bien que la

> "afirmación de tales derechos fundamentales es remitida a un adecuado fundamento ontológico que garantice su valor universal según un sentido absoluto que no vaya sujeto a ningún arbitrio... Sin una referencia al primer Principio trascendente, también el «concepto de hombre» se disuelve en la constelación histórica: entonces todo principio de la acción humana se resuelve en un pacto o convención histórica contingente cuya consistencia queda siempre precaria y no va más allá de una vaga aspiración. En tal carencia de horizonte, la misma afirmación basal de la libertad se disuelve en una vaga aspiración que es incapaz de determinar en la práctica las relaciones individuales, sociales y políticas en las propias instancias [*y ejemplifica con precisión*:] por ejemplo el derecho de propiedad, indispensable para el desarrollo de la persona como centro originario de libertad, no puede prescindir de las exigencias sociales; la libertad religiosa no se puede fundar sobre el presupuesto de la igualdad de valor (que llevaría necesariamente al juicio de indiferencia) de toda religión, etc." ("I diritti dell' uomo nella tradizione ebraico-cristiana", en *Studi Cattolici*, Milano, 1966, nº 66, p. 4).

Proponiéndose poner orden donde hay desorden y de llevar un poco de claridad donde hay mucha confusión" (p. 331) transportaba sus tesis sobre el principio de inmanencia al plano moral en "Valore permanente della morale" (en AA.VV., *Il problema morale, oggi*, Comitato Cattolico docenti Universitari, Atti del Convegno di studio tenutosi a Roma, 31-5/12-6-48, editado por Il Mulino, Bologna, 1969; luego incluido en *"L'Avventura..."*), denunciando, en su momento y sin usar la palabra, la actual interpretación "parenética" de las palabras de Nuestro Señor Jesucristo: "...son palabras... que nunca son tomadas en un modo muy literal, como imposiciones válidas para toda situación y como principios universales" (p. 349, texto tradicional que anticipa contenidos de *Veritatis Splendor*, que habrá saludado, pienso, alborozado; como saludó el libro del P. Composta sobre la nueva moral (*La nuova morale e i suoi problemi*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Ed. Vaticana, 1990): "Composta è un genio" (sic !!!).

Encuentra el fondo ideológico de la nueva moral en el *antropocentrismo*, o bien "en el acuerdo de fondo con la filosofía moderna de la prioridad de la conciencia para *«prospettazione»* del ser y por lo tanto de la aceptación, como realidad de hecho, de ahora en más irrecusable, de la *secularización*, o sea del carácter especialmente mundano que compete a las categorías de la existencia" (*Valore permanente*, p. 353). "No se habla más de Juicio, Paraíso o Infierno" –se queja en p. 361–; y añade con su "amigo" Kierkegaard: "una vez eliminado el horror de la eternidad (o eterna felicidad o eterna damnificación), el querer imitar a Jesús deviene en el fondo una «fantasticheria»... Porque solamente la seriedad de la eternidad puede obligar, pero también mover, a un hombre a cumplir y a justificar su paso" (p. 362). En el diálogo posterior agregaba: "El cristiano tiene y sigue una moral que no es un simple amor humano. Como Dios ha entrado en el tiempo, el hombre del tiempo puede arribar a la eternidad me-diante una transformación que lo hace hijo de Dios en Cristo" (p. 370).

"El fundamento tomista se remite al principio bíblico y patrístico... del hombre creado a imagen de Dios (Gén. 1, 17), o sea situado, gracias a la espiritualidad del alma, en una situación de trascendencia de las realidades finitas del tiempo y de afinidad de vida y de aspiración a la felicidad eterna de Dios. De aquí se ve que sin sólidas bases teológicas y metafísicas el mensaje de salvación del hombre se disuelve en las *"vanae conversationes hominum"*. De esta vani-dad y vaciedad es responsable mucha, si no toda, teología moral del posconcilio (piénsese en Italia en el festivo *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi). No es de maravillar que éstos y sus principales colaboradores (L. Sartori y E. Chiavacci sobre todo, y muchos otros) continúen rechazando la *Humanae Vitae* y la declaración *Persona Humana* sobre la sexualidad" ("Grandeza y límites de la moral natural", en *Ethos*, Bs. As., 1980, nº 8, p. 13). Es importante señalar que antes de la *Humanae Vitae* no se expedía sobre su temática (cfr. *Valore Permanente*, cit., pp. 360 y 368, donde bromea con su incompetencia *"perché non sono sposato"*, y humildemente espera sin prejuzgamientos el dictamen del Papa, al cual luego defendería apasionadamente).

La Iglesia

Como se puede ver, vivía la Iglesia con amor; combatía por Ella y Su Doc-trina, arriesgaba su prestigio y desafiaba a la discusión; daba nombres y apellidos y no ocultaba Sus problemas. Incluso la *presencia masónica* en la misma: me dio nombres y apellidos de purpurados importantes el 10 de octubre de 1982. Ese día estaba indignado por la afirmación de Rahner, que acababa de leer (revista *Concilium*, nº 3 de 1982) según la cual es sólo "metáfora" que Nuestro Señor Jesucristo es hijo de Dios. Le había mandado una carta al "Santo Oficio" (así le llamó todavía): "si no se ocupan de eso no voy más" (sic; enojadísimo). Me relató también un fracasado intento masónico por captarlo, luego de una *"pro-lusione"* suya en *Peruggia*. Era un *"testimone"* incomodante este hombre... ("en la Secretaría de Estado no pueden ni oír hablar de mí" –sic). "En la Iglesia se hace

mucha demagogia y no se atacan los problemas...” (sic). Es justo recordar que, como explícitamente me lo enseñó el mismo día, interpretaba la *libertad religiosa en sentido católico y no liberal*, y mantenía la doctrina perenne de la posibilidad de la guerra justa (decir lo contrario “es un disparate” –sic).

Profesor

No fundó, por lo que sé, una cátedra sistemática. Laureado en filosofía en la Lateranense y en Teología en el “Angelicum”, profesó en la Universidad de Roma, en la Lateranense, en el Ateneo Pontificio de Propaganda Fide, en la Universidad Católica del Sacro Cuore, en el Instituto Universitario Maria Assunta de Roma. En 1982 mantenía la suya en la Universidad Estatal Italiana de Peruggia. Hasta allí fui el 12 de enero de 1983, desde Roma, con mi familia, al acto solemne de ver al maestro en funciones. En la pequeña, medieval y bellísima ciudad, la Facultad de Filosofía era un edificio modesto; estábamos en un aula modesta. Éramos, creo recordar, sólo unos 12 oyentes de su curso de postgrado. De ellos –significativo–, 9 ó 10 argentinos. Leía sus viejas fichas de filosofía del conocimiento, sobre los sentidos internos, en especial sobre la cogitativa, y las comentaba con fruición y seguridad. En lo central no innovaba –ya lo había hecho–, pero hacía jugosos agregados. El viaje desde Roma solía hacerlo, creo recordar, en dos trenes, cada quince días, y daba clase dos días seguidos, una tarde y la mañana siguiente. En Roma tampoco le vi nunca amanuenses, dactilógrafos o secretarios. Lo hacía todo solo, por sí, a pulmón: escritura y luchas. No aparecía rodeado de discípulos, como cualquier profesor de derecho, o ésos de medicina, que vi en los hospitales romanos, ca-minando pausadamente y seguidos de un séquito obsequioso de ayudantes. Quizá se haya dado cuenta de que con unos pocos discípulos maestros directos importantes (como Soaje entre nosotros) tenía en definitiva mucho más que cualquier otro. Y, si no se dio cuenta, testigo de la Verdad, ¿qué le importaba? En su polémica con

el P. Descoqs S. J., ponía de relieve esa singularidad:

> "En ésta mi respuesta no pretendo para nada seguir el método polémico de mi contradictor, en el cual él dispone de la práctica de largos años, del «*humor gallicus*» y de absoluta confianza en el propio trabajo en cualquier campo, como también de *medios de orden colegial y exterior que faltan totalmente a un estudioso aislado*" (en "Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi", artículo de 1941 recogido en *Esegesi tomista*, p. 137: son 142 pp. !!!).

Un profesor italiano me comentaba amargamente lo que ocurre a los profesores que se jubilan, cuando después de alcanzados todos los honores académicos sus libros no se venden y entonces ya no se publican. Fabro quedó por encima de todo eso, pues su magisterio excedía, excedió y excede la cátedra ritual. Sus lectores de todo el mundo saben que ahí hay algo más que Fabro, como se dijo de la obra de Santo Tomás. Como Beethoven y tantos "clásicos", sigue y seguirá "vendiendo", se seguirá traduciendo y publicando. Sus "dispensas de clase" son lo que menos circula de su obra. Habrá que conseguirlas, sin embargo.

Argentina

Sabía muy bien que quizá el país en que más eco tenía era el nuestro. Y nos retribuía con su afecto. Al recuerdo de la clase en que predominábamos los argentinos tengo que agregar otros dos.

El primero, la reunión que, en la casa del fervoroso grupo fabriano dirigido por Lila Archideo, tuvimos en Viale Regina Margherita en 1990 cuando el Congreso Tomista de ese año. Éramos 30 ó 40 argentinos (la nacionalidad que proporcionalmente a la distancia, la población y la situación económica, era la más numerosa del Congreso; en forma absoluta la tercera, después de Italia y España). Todos los participantes argentinos del Congreso, y algunos paisanos más, recibimos lo que para mí fue su última lección. Informal, repetitiva, atemática, sabrosa. Mientras comíamos... con el maestro... lo que, en definitiva, es (participativamente, claro está) evangélico... Y comimos bien... no había que ayunar pues estábamos de fiesta. También evangélico... El hombre, el ser; la libertad, el misterio; Dios, Acto Puro, supremamente libre, de nuevo el misterio. El misterio de la fe y el misterio del hombre y su libertad. Siempre el lugar para el misterio:

> "Es en las doctrinas esencialistas de la escolástica y del pensamiento moderno que ha podido nacer la presunción de conocer «propiamente» a Dios como la Vida, la Verdad, la Bondad... absolutas y la totalidad de tales perfecciones, no en la metafísica tomística de la emergencia del «*esse*» como constitutivo de la esencia de Dios, el cual por eso no tiene esencia" (*L'Avventura*..., p. 68).

Sintetizaba entonces su vida. Actitud y conducta verdaderamente *filosóficas*, esenciales. Se interesó mucho por el tomismo en la Argentina: las traducciones, las cátedras, las personas. Poniendo siempre por arriba lo importante. Traslucía la verdadera esperanza cristiana, hecha de alegría y jovialidad. Mostró su interés por los jóvenes sacerdotes argentinos del Instituto del Verbo Encarnado, uno de los cuales nos acompañó entonces.

El segundo recuerdo se remonta a 1982. Era la guerra. Se hablaba muy mal de la Argentina en Italia. En un sermón asumió implícitamente nuestra defensa. Aludió a las críticas y habló descaradamente bien de nosotros. De la religiosidad del pueblo argentino; de nuestro amor a la Virgen, que él pudo palpar en 1949, en el Congreso Internacional de Filosofía. Decía que la gente en la Argentina no blasfemaba cuando veía un sacerdote y lo respetaba más que en Italia. Era imposible no emocionarse, lejos de la Patria en guerra, escuchándolo. Me transmitió otros recuerdos de aquel congreso. Se vanagloriaba un poco en broma de su "carisma político": los profesores extranjeros lo habían elegido para que agradeciese en su nombre nuestra hospitalidad. (Sabía que su autenticidad filosófica era reconocida en el mundo que los italianos llaman "laico"; me refirió la sor-presa que tuvo al darse vuelta oficiando misa en un congreso de filosofía, *"Do-minus Vobiscum"*, sacerdote de espaldas, al ver entre los "fieles" a Ugo Spirito, que iba a esa misa porque la daba Don Fabro. Tenía conciencia de hacer obra sacerdotal allí también. Y es sabido que en las universidades estatales no cató-licas se ganó su lugar y su prestigio.) Vuelvo a la guerra contra Inglaterra, sobre la que me dijo claramente y lo tengo anotado con agradecimiento: "Aquí en esta casa *todos estábamos por la Argentina...*".

Sus sermones

Vienen a cuento *sus sermones*. Parecía un viejo párroco de aldea; hablando fervorosamente de "la Madonna". Trasuntaba fe. No eran esos sermones intelectualoides, pesados y nada fervorosos de los que no son intelectuales y sociologizan la religión. Al contrario: un sermón devoto, entendible por todo el mundo; una reflexión jugosa sobre el Evangelio; consecuencias morales inmediatas; incitación a la oración. Sacerdotal este Don Fabro, que si uno no lo conociese de otro lado no diría que era el gran traductor de Kierkegaard y conocedor sin par de Hegel, restaurador de Tomás. Un cura de parroquia, que conversaba con los chicos que juegan en el patio delantero de Santa Croce al Flaminio o con los monaguillos; y a quien abordaban después de Misa las clásicas mujeres de parroquia con sus clásicos temas cotidianos, como en todas las parroquias y como todas las mujeres, con las que repartía bromas, risas, recados, reconvenciones, obsequios, algunas broncas y alegría.

Consejos

Habiéndole pedido consejo sobre cómo estudiar, el suyo consistió en que hiciera fichas, dándome la interpretación humana total (al escribir el pensamiento del autor pasa por varios sentidos, por las funciones motoras, etc., y se graba, se hace propio). Claro que debe tratarse de un "pensador esencial": debemos "elevarnos al diálogo con los pensadores esenciales para abrazar el *logos* del ser y empeñarnos en el riesgo de la libertad" (*L'Alienazione dell' Occidente*, p. 165). No hay que perder el tiempo. Hay que ir escribiendo; escribir y comparar.

Desconcertante este Don Fabro. Libre como nadie. En su caminar me recordaba al Chaplin famoso. Hacía una figura llamativa y algo jocosa verlo aparecer en el Angelicum, cuando acababa de decirme una y mil veces que estaba totalmente retirado, calzando en el invierno romano un gorro de zorro al uso ruso, para hablar con el P. Vaantenkiste sobre un curso que precisamente ambos te-nían entre manos... Había sufrido problemas cardíacos. Y lo "usaba" bien para preservar, de nuevo, su tiempo y su libertad; se dirigía entonces al interlocutor con su irreproducible canto típicamente italiano: "yo soy un enfermo del cora-zón", en que parecía una maestra exagerando la entonación al contar un cuento a un chico. Resultado: basta de insistencias de que viaje a la Argentina de nuevo, o de pedirle conferencias. Pero se iba a trabajar a su estudio. O quizá a dar alguna conferencia, o a organizar un curso... El trabajo. Siempre el trabajo. Largo. La vida breve. Aprovechar el tiempo...

Es un acto de justicia de *Gladius* recordar a su ilustre colaborador ("Libertad y persona en Santo Tomás", Nº 6, p. 5; y "Prólogo fenomenológico", trad. cit., Nº 23). Y hay deuda mía particular. Pero ¡qué tarea! ¡Y qué tentación la empresa de una síntesis de la obra intelectual de Fabro..., una bibliografía de Fabro, y una biografía...! ¿No lo hubiera hecho quizá él frente a una muerte y una vida tan grandes? Claro que para cualquiera sería tarea de una vida; mientras él en poco tiempo habría acudido a las mejores bibliotecas romanas, trabajado a destajo con todos los idiomas y dado pronto a luz un libro y... pasado a otro tema.

(Con la celeridad con que me contó aprendió el danés: las traducciones de Kierkegaard no le convencían; en 15 días aprendió ese idioma. En contrapartida, se quejaba del nuestro... no aguantaba las jotas ni las palabras del árabe, empezadas en "a"... Desconcertante P. Fabro.)

Estilo

Valdría la pena releerlo o leerlo todo concienzudamente, haciendo alguna síntesis que simplificara las cosas, que ordenara su torbellino de ideas. Porque en él predomina el *"ordo inveniendi"*: vivía investigando, avanzando, superando esquemas y pasando a otros; en las recapitulaciones en rigor no recapitulaba; la "recapitulación" era ya un nuevo avance que lo catapultaba siempre a innovar, a encontrar, a inventar.

Enemigo de todo "discurso del método", buen filósofo realista, en el ejercicio del filosofar *descubre* el suyo y, maestro, lo explica: "Aquí el término *«riasunto»* no va tomado en el significado ordinario de «compendio» italiano, correspondiente al inglés *«summary»* y al alemán *«zusammenfassung»*, *«inhalt»*, sino sobre todo a aquel de recolección y colocación especulativa de los puntos intensivos del camino recorrido" ("Appunti...", p. 68). Esto es, si no me equivoco: su recapitulación nunca es repetir ni sintetizar, sino ganar puntos esenciales y reducirlos intensivamente a su ápice especulativo... provisorio para... seguir avanzando. Siempre avanzando, sin dar respiro a sus discípulos. Alma en torbellino, pero siempre lanzada hacia lo mejor...

Significativo: una palabra muy repetida, recogida en mis apuntes de sus dos clases peruggianas, es *«turbinare»* (= «remolinear» y *«turbine»* = «remolino»). Tal es su valor, que justificaría una vida intelectual dedicada a abordar "todo Fabro": su pensamiento, su vida, su misterio. Pero la promesa con el Director es el *"In memoriam"*; nada más y menos mal; y ya estamos concluyendo el trabajo. Hecho con la emoción de recordar los encuentros vividos con un filósofo cabal.

Kierkegaard

Debía ocurrir a quien hizo de la filosofía una forma de vida, que el objeto de su obra lo expresase a sí mismo. Por eso sus vastos trabajos sobre Kierkegaard expresan mucho más que uno de los tres grandes acápites de un frío menester profesoral. No. Para él el encuentro con el danés fue una *liberación*; fue un *consuelo*; fue quizá la *confirmación de una vocación, llamada de la Absoluta li-bertad a la libertad finita*. La afinidad tanto de su *lucha de fondo* como de su *singularidad filosófica* es notable.

> "Y como la metafísica de Santo Tomás me ha liberado para siempre de los formalismos y de las vaciedades de las controversias escolásticas [¡He aquí un verdadero «programa de una nueva restauración tomista postfabriana»!], así el existencialismo cristiano de Kierkegaard me ha libertado del complejo de inferioridad respecto del pensamiento; más exactamente, respecto de la baraúnda de los sistemas que se nos lanzan continuamente por la filosofía moderna y contemporánea, revelándome su subfondo antihumano antes que anticristiano" ("Appunti...", p. 64).

[He dicho *liberación*.]

> "Pienso que este encuentro, enfrascándome en un trabajo que devenía cada vez más absorbente y fascinante, me ayudó, más que cualquier otra cosa, a soportar los enormes sufrimientos de la guerra..." ("Appunti...", p. 67).

[Dije *ayuda; consuelo*.]

> En el *"riasunto"* de los "Appunti..." sintetiza su empresa intelectual en tres *ruptura-aperturas*: "1) Ruptura con el formalismo escolástico que termina en apertura al *esse* tomístico auténtico y su primacía; 2) Ruptura con el subjetivismo moderno de inmanencia que hace de la conciencia el principio del ser y pone en el pensar universal la esencia de la libertad, y apertura a la presencia realística del ser que se da a la conciencia en la realidad de la naturaleza como objeto según la alternativa de verdadero-falso y en la responsabilidad de la persona concreta como sujeto responsable en la alternativa de bien-mal...; 3) Ruptura con el empirismo ético del existencialismo de izquierda y con el marxismo que abandona al hombre al hecho histórico, y apertura al existencialismo de la emergencia del yo singular como persona frente a Dios y frente a Cristo, de tal modo que la responsabilidad del obrar se reclama a la responsabilidad del pensar y la una refluye en la otra mediante el salto de la decisión..." ("Appunti...", p. 69).

[*Llamado vocacional de la Libertad Absoluta a la libertad participada*.]

> "Resumiendo, la lucha de Kierkegaard se extiende por lo tanto sobre dos frentes, el inmanentismo moderno (en particular el idealismo posthegeliano) y la cristiandad establecida. En realidad se trata de un frente único, aquel de la traición del espíritu

por ambas partes: el idealismo, por haber reducido el cristianismo a una figura histórica del espíritu humano reconciliándolo con el mundo; la cristiandad establecida (especialmente el protestantismo, especialmente en Dinamarca) por haber sancionado tal reconciliación" ("Introduzione" a *Kierkegaard. Opere*, trad. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, p. XXVIII).

"Es verdad que Kierkegaard tiene en miras sobre todo las degeneraciones de la Reforma (especialmente del Protestantismo, particularmente en Dinamarca): pero ¿qué católico hoy, en todas partes –¡no excluída Italia!; ¡no excluída Roma!– osaría decir que también entre nosotros los llamados "cristianos" siguen de verdad el Evangelio y alzan su mirada a Cristo Crucificado?" ("Appunti...", p. 68)

[*Afinidad entre la lucha del filósofo danés protestante y la del filósofo sacerdote católico italiano.*]

"Pensador de una originalidad excepcional, Kierkegaard no tiene ni quiere tener un «sistema» porque estaba justamente convencido que toda clasificación de lo real en función de una ideología, como quiere el sistema, tiende a identificar, sin residuos, verdad y libertad, fenómeno y noúmeno y, más exactamente, esencia y existencia... de tal modo que hace perder todo rayo de verdad y toda esperanza de libertad. *La obra kierkegaardiana procede por «experimentos existenciales» pero se dilata juntamente sobre la discusión de los conceptos y problemas de fondo: es realista, sin caer en el dogmatismo; es dialéctica, sin caer en el escepticismo; es fenomenológica y de una intuición excepcional, sin caer en el nihilismo. Pero no es fácil explicarlo con palabras diferentes de las suyas...* De una inconfundible adherencia del estilo a la idea y de la idea a la impresión interior, *con un continuo agitarse permaneciendo en una quietud de fondo y de un creciente renovarse permaneciendo anclado a lo idén-tico...*" ("Appunti...", pp. 58-59).

[*Afinidad en el estilo del agitado pensamiento;* los subrayados me pertenecen, y sus contenidos se aplican exactamente al singularísimo filosofar fabriano!!!.]

La atracción que el filósofo danés ejerció sobre él respondía, en efecto, a una honda afinidad espiritual operante de un genio en el otro. Toda su lucha por la restauración del auténtico tomismo, la búsqueda de Dios, el Absoluto, y la reivindicación de lo sobrenatural, tenía en su frente (Don Cornelio el combatiente habla en términos de "frente") no sólo el principio de inmanencia, sino la demagogia y condescendencias en la autoridad de la Iglesia y la mala nueva teología rahneriana y postconciliar, el modernismo y el progresismo, canonizadores de ese principio que expatría a Dios y a lo sobrenatural y pierde al hombre en la angustia de la finitud sin salvación.

Filósofo. Sacerdote de Jesucristo. En todo abogado batallador confiado en la causa de la Verdad Católica. Puso todos sus talentos en juego. Trabajador ejemplar, que acaba de concluir a los 84 años una vida que resultó corta. Y con una obra vastísima (¿qué será de su prometida obra orgánica sobre Kierkegaard –cfr. "Appunti..."– y de las 400 páginas críticas que tenía escritas sobre Rosmini, según me dijo en 1982?), alcanzó sin dudas la Vida Eterna. Don Cornelio, una libertad bien "jugada" en cada pelea filosófica y teológica. Fabro, testimonio privilegiado del Absoluto. Testigo de Cristo.

LA CONCIENCIA Y EL MAGISTERIO

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES

PODRÍAMOS comenzar con el diálogo que Shakespeare entabla entre Enrique de Inglaterra, pretendiente de la corona francesa, y el Arzobispo de Cantorbery:

> "... Os rogamos que... nos expliquéis, de modo justo y religioso, si la Ley Sálica, que tienen en Francia, nos excluye o no nos excluye en nuestra pretensión; y no permita Dios, mi amado y fiel Señor, que deforméis, torzáis y dobléis vuestra interpretación, ni gravéis con sutilezas vuestra alma inteligente presentando títulos ilegítimos, cuyos derechos no se armonicen en sus naturales colores con la verdad... Bajo este conjuro, hablad, Monseñor, pues escucharemos, observaremos y creeremos de corazón que lo que digáis está lavado en vuestra conciencia... ¿Puedo mantener tal pretensión en justicia y en conciencia? [*May I with right and conscience make this claim?*]" (*Enrique V*, Acto I, Escena II).

No había nacido aún Maquiavelo para explicar al Rey que la ley del príncipe es el príncipe, ni Juan Jacobo Rousseau había escrito el *Emilio* para recordarle que la conciencia es juez infalible del bien y del mal. Enrique es heredero de una época que cree todavía que su conciencia debe ajustarse a una norma exterior a él; y que cree juntamente que debe iluminar su conciencia con el magisterio de alguien distinto de sí mismo.

Y es aquí donde se inserta la cuestión que tratamos: ¿qué relación hay entre nuestra conciencia y la verdad? Y más concretamente: ¿qué relación hay entre ella y la verdad que se impone por vía de magisterio, es decir, que no hemos al-canzado por convencimiento y descubrimiento personal sino recibida de quien se presenta como «autoridad»? A partir de este cuestionamiento –y en este mar-co– queremos abordar el problema de la auténtica relación entre la conciencia cristiana y el Magisterio de la Iglesia.

Estado de la cuestión

Es indudable que la Sagrada Escritura contiene indicaciones morales determinadas (mandatos de algunos actos concretos y prohibiciones o condenaciones de otros comportamientos) [1]. Algunas de estas normas sin la Revelación no se

1 Cf. las "listas de pecados" paulinas: Rom 1,29-31; Gál 5,19-21; Ef 5,3-6; 1 Cor 6,9-10; 5,9-11; Col 3,5-11.

hubiesen conocido; otras son accesibles a la razón humana. Es de éstas últimas que tratamos en nuestro trabajo. Ahora bien, ¿enseña la Revelación divina de modo explícito todas las normas morales cognoscibles por la razón? El Magisterio de la Iglesia parece suponer que no y por eso, además de hacerse eco de las normas explícitamente contenidas en la Sagrada Escritura, se explaya sobre otras no explícitas en los textos bíblicos (contracepción, fecundación artificial, masturbación, experimentación embrional, etc.). El juicio que el Magisterio ela-bora e impone a la conciencia de los hombres dice basarse en la naturaleza del hombre, y justifica su intervención en tal ámbito apoyándose en su responsabilidad ante Dios como custodio de la ley natural.

Son muchos, sin embargo, los interrogantes sobre esta actitud magisterial:

- ¿Puede el Magisterio enseñar legítimamente sobre temas de moral natural?

- Suponiendo que pueda enseñar, ¿qué valor vinculante tienen sus enseñanzas para la conciencia de los fieles, es decir, hasta qué punto está el cristiano "obligado" a obedecerlo? ¿Debe tomar tales enseñanzas como un mandato irrecusable, o como una "orientación", como una "opinión más o menos fuertemente fundada"?

- Cuando enseña, ¿puede proponer su enseñanza como infalible o puede equivocarse?

Primera Parte
COMPRENSIONES E INCOMPRENSIONES

Muchos argumentos que es habitual escuchar en nuestros días parecerían desautorizar esta actuación del Magisterio sobre la conciencia. Así, por ejemplo, leemos en reconocidos moralistas razonamientos como los siguientes:

– Ante todo, no puede pretender enseñar normas universales sencillamente porque éstas no existen. No se pueden catalogar ciertos comportamientos como malos "siempre y en todo lugar", porque la malicia o bondad dependen de elementos circunstanciales, de situaciones concretas, de presiones, de las intenciones del sujeto que obra. Para dar un juicio universal sería necesario conocer de antemano todos los casos posibles en que el acto en cuestión puede ser ejecu-tado y conocer que en ninguno de ellos existe una circunstancia que lo justifique. Y esto no es posible: "En teoría, escribe el P. J. Fuchs, parece que tal univer-salidad no es posible. Una acción sólo es moral al considerar las «circunstancias» y la «intención», y eso presupondría que se pueden prever adecuadamente todas las combinaciones posibles de circunstancias e intenciones, lo que, a priori, no es posible. Además, la opinión contraria no tiene en cuenta, para una comparación objetiva de la moralidad, el significado de: a) la experiencia práctica, b) las diferencias de civilización, c) la historicidad humana"[2].

2 Josef Fuchs, S.J., *The absolutesness of Moral Terms*, Rev. *Gregorianum*, 52 (1971), p. 449.

– Aun cuando de hecho indique o prohiba ciertos comportamientos, esto no nos obliga más que a tomar en cuenta tales indicaciones como opiniones autorizadas, como buenos consejos. Puesto que el Magisterio moral de la Iglesia no es infalible, se trata de una opinión *reformable*, que podrá cambiar en el futuro: "Vivimos, dice B. Häring, la transición dolorosa de una época de la «Iglesia del imperio» constantiniana... a una época de fe por decisión libre y entrega a la comunidad de fe... Existe aún el concepto de teología moral como guía para los confesores que se consideraban, principalmente, como jueces y controladores de conciencias... La escuela única, propugnada por una parte de la jerarquía, subraya en exceso la autoridad de los documentos romanos, incluso cuando están condicionados históricamente y rebasados en su propio contexto por lo que respecta a la moral. Aunque rara vez, acaso nunca, propuso el magisterio nor-mas morales atribuyéndoles valor de infalibilidad, reiteradamente una escuela de moral ha planteado estas normas como si fuesen particularmente infalibles, «al menos hasta que el disenso creció hasta tal volumen que hizo simplemente insostenible esta posición»"[3].

– Finalmente, y aquí está el nudo de la cuestión, es la conciencia de cada hombre la norma última del obrar, su juez definitivo. Y por eso, aún cuando el Magisterio pueda y de hecho elabore normas de conducta o prohíba determinados comportamientos, obramos bien en la medida que sigamos nuestra conciencia, aunque ésta dictamine algo contrario al Magisterio; por ejemplo, F. Böeckle hablando de la *Humanae Vitae* y de la condena de la contracepción escribe: "Incluso un católico fiel a su iglesia puede llegar a una conclusión diversa de la decisión magisterial; él puede sostener esta posición e incluso practicarla ya sea personalmente, o bien, por ejemplo, como médico con sus pacientes"[4]. Asimismo Enrico Chiavacci: "Si (el juicio universal del Magisterio) es una norma de orden general, la conciencia lo asume como guía o como sugerencia que en determinados casos puede cesar"[5]. Si cualquier autoridad, pues, y especialmente el Magisterio de la Iglesia, quiere expedirse sobre temas morales, puede ha-cerlo pero con la condición de que su intención no vaya más allá del ofrecer algunos elementos útiles para que la conciencia del fiel se forme su juicio perso-nal y autónomo. Y por tanto, si, por ejemplo, el Papa pretendiese imponer o exigiese que los hombres obedezcan en conciencia las normas del Magisterio, como hace Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor*, no quedaría más que catalo-garlo de "falto de tolerancia, de futuro y de misericordia", como lo apoda el escritor Luis Antonio de Villena [6]; o bien tacharlo de "intregrismo ideológico... monolitismo ético y... conservadurismo teológico", como hace el sociólogo Francisco Vázquez [7]; "premoderno, preconciliar y restauracionista", según lo denominan algunos

---

3 Bernard Häring, *Libertad y Fidelidad en Cristo*, Herder Barcelona, 1981, T. I, pp. 352-353; la expresión citada por Häring pertenece a J.P. Mackey.

4 F. Böeckle, *Morale Fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1979, p. 283.

5 Chiavacci, E., *Studi di teologia morale*, Assisi 1971, p. 45.

6 *El Mundo*, citado por Miguel Ángel Velazco, *Los derechos de la verdad*, MC, Madrid, 1994, p. 137-138.

7 Cit. en Miguel Ángel Velazco, op. cit., p. 126.

teólogos españoles de la Asociación de Teólogos "Juan XXIII" [8]; "apocalíptico", según Miguel Angel Maestro [9]; o catalogar su actitud de "fundamentalista, reaccionaria y numantina", en el decir del escritor Antonio Castellote [10]; o simplemente "inmoral", "agresiva de la condición humana" y "coartadora de las conciencias", para usar los calificativos empleados por el ex fraile Leonardo Boff [11].

h h h

Ante estas afirmaciones nos vienen a la mente las palabras del tortuoso Raskolnikof en *Crimen y castigo*: "Se habla del deber y de la conciencia; no quiero decir nada en contra, pero ¿cómo entendemos tales palabras?". El perso-naje de Dostoiewsky de alguna manera intuye la ambigüedad con que el pen-samiento de la "modernidad" ha preñado los conceptos claves de nuestro len-guaje. Y así, las tres afirmaciones corresponden a tres sofismas y a tres errores filosóficos y teológicos.

Respecto de la primera crítica. La refutación exigiría un análisis detenido que nos llevaría lejos de nuestro tema. Debemos, pues, contentarnos con afirmar, siguiendo la doctrina bíblica, a toda la tradición ética filosófica y teológica de Occidente, y al Magisterio mismo de la Iglesia, que existen comportamientos que son en sí mismos y siempre malos, porque el primer elemento constitutivo de la moralidad de un acto es su objeto, no la intención del que lo realiza ni, menos aún, sus circunstancias. En cada acto se conjugan los tres elementos (objeto, fin y circunstancias), pero el acto ya tiene una moralidad básica que le viene dada por su mismo objeto.

Respecto de la segunda. Es falsa la concepción del Magisterio en la que se basa la objeción. Tres errores fundamentales sobre el Magisterio caracterizan la teología del disenso:

1) Pensar que sólo el Magisterio *"ex cathedra"* es infalible. También el Ma-gisterio ordinario universal goza de infalibilidad, como señala la *Lumen Gen-tium*: cuando los obispos "aun dispersos por el mundo, pero manteniendo el vín-culo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, como maestros auténticos en materia de fe y costumbres convienen en exponer una enseñanza como defi-nitiva, anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo". Por tanto, cuando el Ro-mano Pontífice presenta una determinada doctrina como sostenida desde siem-pre por la Iglesia universal, la está presentando como revestida de la cualidad de infalible.

---

8 Cf. Diario *El País*, 7/X/93; cit. por Miguel Á. Velazco, op. cit., p. 142.

9 Cf. Miguel Ángel Velazco, ibid., p. 161. Maestro habla de la *Veritatis Splendor* como "la Encíclica de la crisis, del *apocalipsis now* de fin de siglo".

10 Diario de Teruel, 6/X/93; cit. por Miguel Ángel Velazco, op.cit., pp.156-157.

11 Cf. *El Mundo*, 11/X/93; cit. por Miguel Ángel Velazco, op. cit., p. 153.

No es lo más importante, en este punto, la forma más o menos solemne de promulgación (que es lo que muchos teólogos parecieran pretender para toda afirmación infalible) sino que nos conste la intención definitoria de los Concilios y de los Papas... Lo decisivo es únicamente que hagan patente y manifiesto su pro-pósito de imponer a toda la Iglesia la aceptación irrevocable de sus enseñanzas.

2) Segundo error (explícito en la afirmación de Häring): que "rara vez, acaso nunca", el magisterio ha propuesto "normas morales atribuyéndoles valor de infalibilidad". Por el contrario, escribe García de Haro: "prácticamente todas las normas morales concretas más importantes (sobre aborto, homosexualidad, relaciones prematrimoniales, masturbación, eutanasia, onanismo, etc.), han sido enseñadas por el Magisterio ordinario y universal: por el Romano Pontífice y por los Obispos en comunión con el Santo Padre, en todo el mundo y sin interrupción". Y también: "... la inmensa mayoría de las cuestiones de cierta importancia para la vida moral, se encuentran de un modo u otro con carácter defi-nitivo por el Magisterio". Muchos sostienen, por ejemplo, el carácter infalible de la doctrina expuesta en la Encíclica *Humanae vitae*.

3) Tercer error: que el Magisterio no infalible equivalga a opinable. "El Magisterio infalible no se opone a magisterio opinable, porque también el Magisterio no infalible posee valor de certeza aunque no tenga la dote de infalibilidad". Por tanto, también vincula la conciencia, ya que no es lícito obrar con dudas po-sitivas de conciencia, y ningún fiel puede dejar de dudar positivamente sobre la licitud de un acto en torno al cual el Magisterio –aun no infalible– ha elaborado un juicio reprobatorio. "El Magisterio vincula las conciencias siempre que de un modo u otro así lo indica el mismo; los criterios para apreciarlo son: índole del documento, insistencia con que repite una misma doctrina, fórmulas usadas pa-ra expresarlo". El mismo Código de Derecho Canónico se expresa diciendo que cuando se trata de un ejercicio del magisterio auténtico del Sumo Pontífice o del Colegio episcopal en unión con él, sobre materia moral, aunque no tenga inten-ción de proclamarla con un acto definitivo, los fieles deben prestarle un "obse-quio religioso del entendimiento y de la voluntad".

Obsequio de voluntad significa que la voluntad debe adherirse a una doc-trina con el acto que le es propio, la obediencia y el amor a la verdad. Esto, antes de que el intelecto perciba la verdad intrínseca de tal verdad, basándose en lo que ya ha percibido con anterioridad, por la fe, y que le garantiza la veracidad de tal doctrina: que el Papa y los obispos en comunión con él enseñan en virtud de la autoridad de Cristo.

Obsequio por parte del entendimiento indica la adhesión de la inteligencia a tal verdad; lo hace "asintiendo", que es su acto propio. Este obsequio es "religioso", es decir, fundado en el mismo motivo religioso: la misión de los obispos y del Papa.

Por tanto, la actitud exigida no se agota en un comportamiento exterior sino

que exige un *acto interior* de sumisión y asentimiento. El motivo es el ejercicio del *magisterio auténtico* ya que es la peculiaridad y exclusividad del magisterio eclesiástico que ningún otro magisterio puede reivindicar: la autenticidad es el hecho de enseñar con la autoridad de Cristo [12]. Y por eso obliga la conciencia de los fieles, puesto que, como enseña la Instrucción *Donum veritatis*, se da asistencia divina al magisterio auténtico, aun cuando no tenga intención de pronunciarse infalible y definitivamente [13].

En cuanto a la tercera crítica. Que la conciencia sea la norma moral última de nuestro obrar es verdad a condición de entender rectamente esta formulación. Vamos a explayarnos un poco más sobre este punto en la siguiente parte del trabajo.

Segunda Parte
LAS RELACIONES ENTRE MAGISTERIO Y CONCIENCIA

El fondo del problema radica en la incomprensión de algunos conceptos: qué es verdaderamente la conciencia (o la naturaleza de la conciencia) y cuál es la función del Magisterio. Entendidos correctamente estos dos conceptos, precisar la relación entre conciencia y Magisterio no ofrecerá mayores dificultades.

1. La conciencia, la verdad y el error

La conciencia no es una facultad del hombre; tampoco una especie de superfacultad que se confundiría con la persona misma; menos aún una parte material de nuestro sistema nervioso, como algún neurólogo materialista ha llegado a afirmar en nuestros días con absoluta insuficiencia crítica y filosófica [14]. Es solamente un acto, y un acto de nuestra inteligencia en su función práctica. Es el acto por el cual nuestra inteligencia advierte que está realizando una acción determinada (llamada conciencia psicológica) y al mismo tiempo advierte que esa ac-ción

---

12 Cf. *Lumen Gentium* 25.

13 "Se da también la asistencia divina a los sucesores de los Apóstoles, que enseñan en comunión con el sucesor de Pedro, y, en particular, al Romano Pontífice, Pastor de toda la Iglesia, cuando, sin llegar a una definición infalible y sin pronunciarse en «modo definitivo», en el ejercicio del magisterio ordinario proponen una enseñanza que conduce a una mejor comprensión de la revelación en materia de fe y costumbres, y ofrecen directivas morales derivadas de esta enseñanza. Hay que tener en cuenta, pues, el carácter propio de cada una de las intervenciones del Magisterio y la medida en que se encuentra implicada su autoridad; pero también el hecho de que todas ellas derivan de la misma fuente, es decir, de Cristo que quiere que su pueblo camine en la verdad plena. Por este mismo motivo las decisiones magisteriales en materia de disciplina, aunque no estén garantizadas por el carisma de la infalibilidad, no están desprovistas de la asistencia divina, y requieren la adhesión de los fieles" (Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, *Donum veritatis*, 24/5/1990, nº 17).

14 Me refiero a Hanna y Antonio Damasio, neurólogos del Hospital Iowa and Clinics. Según ellos, la conciencia se encuentra ubicada en una zona del lóbulo frontal del cerebro; afirman esto basándose en que Pinieas Gafe, un obrero, a raíz de un accidente en que resultó herido en su cerebro, perdió la noción del bien y del mal (cf. *La Nación*, 1 de junio de 1994, p. 9).

es buena o mala (conciencia moral).

"La conciencia moral... es... la intuición que cada uno tiene de la bondad o de la malicia de las acciones propias... La conciencia en la práctica de nuestras acciones, es el juicio sobre la rectitud, sobre la moralidad de nuestros actos" [15].

Este juicio sobre la moralidad de nuestros actos es posible porque aplicamos a nuestros actos el conocimiento de una ley que se encuentra impresa previamente en nuestro interior. Este conocimiento en parte nos viene dado por la misma naturaleza (sindéresis) y en parte lo vamos cultivando y precisando a tra-vés de la educación, la tradición, la enseñanza, y la Revelación divina contenida en las Escrituras.

La conciencia dice una relación constitutiva con la verdad. La conciencia es testigo, juzga, dirige, alaba, condena, en razón de unos principios que la trascienden pero que, sin embargo, ella puede alcanzar. La conciencia es la norma de nuestro obrar cuando se trata de una conciencia recta, y por tanto, sólo puede ser seguida de modo absoluto e incondicionado *cuando* es recta y *porque* es recta. Ahora bien, conciencia recta significa conciencia verdadera [16], conciencia que juzga según verdad, es decir, adecuándose a la norma suprema que es Dios y a la verdad de las cosas. Nuestros actos son buenos al adecuarse a nuestra conciencia (a lo que nuestra conciencia juzga que es bueno hacer aquí y ahora) sólo cuando nuestra conciencia se adecúa a una norma superior que es la ley divina (ya sea positiva, es decir, revelada, o bien natural). Ella mide bien porque regula su medida con la medida absolutamente infalible que es la medida divina. Es *regula regulata*. Por tanto, la conciencia no "crea" la verdad, sino que la descu-

---

15 "Existe una conciencia psicológica, que reflexiona sobre nuestra actividad personal, cualquiera que ésta sea; es una especie de vigilancia sobre nosotros mismos; es un mirar en el espejo de la propia fenomenología espiritual, la propia personalidad; es conocerse, y, en cierto modo llegar a ser dueño de sí mismo. Pero ahora no hablamos de este campo de la conciencia; hablamos del segundo, el de la conciencia moral e individual, esto es, de la intuición que cada uno tiene de la bondad o de la malicia de las acciones propias. Este campo de la conciencia es interesantísimo también para aquellos que no lo ponen, como nosotros los creyentes, en relación con el mundo divino; más aún, constituye al hombre en su expresión más alta y más noble, define su verdadera estatura, lo sitúa en el uso normal de su libertad. Obrar según la conciencia es la norma más comprometida y al mismo tiempo, la más autónoma de la acción humana. La conciencia en la práctica de nuestras acciones, es el juicio sobre la rectitud, sobre la moralidad de nuestros actos, tanto considerados en su desarrollo habitual como en la singularidad de cada uno de ellos" (Pablo VI, *Alocución* del 12/II/1969; Cf. *Homilia en el I Domingo de Cuaresma*, 7/III/1965).

16 Usamos este término en el sentido que le dio Santo Tomás. "Santo Tomás llamaba conciencia recta o verdadera a la que reflejaba la verdad objetiva de orden práctico, en conformidad con la ley de Dios, en contraposición de la conciencia errónea que puede ser tal vencible o invenciblemente. Es la terminología que asumió y divulgó San Alfonso María de Ligorio... Otros moralistas, más de acuerdo con la terminología de Francisco Suárez, dan a la conciencia recta una significación más amplia, de modo que comprende tanto la conciencia verdadera como la invenciblemente errónea o de buena fe. Así, por ejemplo, A. Vermerch" (Victorino Rodriguez, O.P., "Función mediadora de la conciencia", Rev. *Mikael* , 24, 1980, pp.116-117).

17 "Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter «creativo» de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de «juicios», sino con el de «decisiones». Sólo tomando «autónomamente» estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral..." (Enc. *Veritatis Splendor*, nº 55).

bre. Obrar de determinado modo no es bueno porque lo hayamos "decidido" [17], o porque estemos convencidos de ello (con convencimiento sentimental o afectivo), sino porque es así en la realidad (en la ley de Dios, en la naturaleza de las cosas) y coincide con la verdad objetiva.

Por lo tanto, es la verdad trascendente y objetiva la que hace verdadera la conciencia; la conciencia es recta cuando obra según esa verdad. De aquí el valor perenne de aquellas palabras de J. H. Newman: "Existe una verdad; existe una sola verdad... Nuestro espíritu está sometido a la verdad; por ende, no es superior a ella, y está obligado no tanto a disertar sobre ella, cuanto a venerarla" [18].

El *modo* según el cual tiene lugar tal descubrimiento de la verdad práctica, juega un rol secundario. Que uno llegue a la verdad a partir de los principios intrínsecos que posee sin ayuda exterior (autónomamente), o que esto advenga ayudado por principios exteriores (heterónomamente) no afecta a lo esencial. Lo que es fundamental es que la verdad sea interiorizada por nosotros, y esto es lo que dignifica nuestra conciencia; por el contrario, en nada menoscaba tal dignidad el que esa verdad sea ofrecida por alguien diverso de nuestra conciencia personal. La conciencia debe, pues, interiorizar la verdad, es decir, hacerla suya, encarnarla. El pensamiento moderno, desde Descartes y especialmente con Kant, ha dado un sentido diverso a tal interioridad. Para la modernidad, la verdad es interior en el sentido de que nace del sujeto, es creada por él, es hecha a su medida. En este contexto, hablar de obediencia a una autoridad extrínseca es un modo de legalismo destructivo de la moralidad. Sólo en el caso de una verdad que surja del interior se salvaguardaría la dignidad de la conciencia, mientras que todo cuanto viene de afuera la degradaría. Así piensa, por ejemplo, Mariano Grondona, al decir: "Hay «autonomía» cuando esa ley que me manda ha sido generada en mí. Yo, en este caso, me estoy obedeciendo a mí mismo. A lo mejor de mí mismo: a mi razón. Cuando esa ley viene de afuera, es el pro-ducto de una voluntad ajena a la mía; entonces cuando la obedezco lo hago por conveniencia, por temor, por las inclinaciones" [19].

Según Caffarra [20], Hegel atribuyó a Lutero el haber sido el primero en constatar esta contradicción entre autoridad y conciencia. En cambio, para el pensamiento tradicional, "interioridad de la verdad" significa la *presencia* interior de la verdad objetiva y trascendente que no disminuye sino que "constituye" su dignidad.

Consecuentemente, la conciencia que puede imponer al hombre, de modo absoluto, sus "derechos", es la conciencia recta. Ahora bien, "para tener una «conciencia recta» (1 Tim 1,5), el hombre debe buscar la verdad y debe juzgar según esta misma verdad. Como dice el apóstol Pablo, la conciencia debe estar «iluminada por el Espíritu Santo» (cf. Rom 9,1), debe ser «pura» (2 Tim 1,3), no

---

18 J.H.Newman, *Essay on the development of christian doctrine*, London 1878, p. 357.

19 Mariano Grondona, *Los pensadores de la libertad*, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1989, p. 75.

20 *L'autorità del magisterio in morale*, op. cit., p. 183.

21 Enc. *Veritatis Splendor*, 62.

debe «con astucia falsear la palabra de Dios» sino «manifestar claramente la verdad» (cf. 2 Cor 4, 2)" [21]. "La conciencia recta es una conciencia debidamente iluminada por la fe y por la ley moral, y supone igualmente la rectitud de la voluntad en el seguimiento del verdadero bien" [22].

Fuera de esto, sólo en un caso puede dirigir nuestro obrar, y esto acaece accidental y provisoriamente. Es el caso de la conciencia involuntaria e invenciblemente errónea: cuando ella cree estar regulando de acuerdo a esa ley superior aunque en realidad esté equivocándose y apartándose de esa ley superior. Pero no cualquier conciencia que yerra es invenciblemente errónea. Sólo lo es aqué-lla que ha puesto y agotado todos los medios necesarios para no estar en el error (y esto supone e implica el amor y la búsqueda de la verdad, la investigación de la verdad, la consulta a quien puede dar luz sobre el problema), y a pesar de ello no ha podido salir de él. Y en todo caso, sólo es norma del obrar accidentalmente (por creer ser verdadera), y provisoriamente (mientras dure el error) [23]. A pesar de todo, en el caso de aquél que sigue su conciencia invonluntaria e invencible-mente errónea, su acto sigue siendo objetiva y materialmente malo, aunque su estado de conciencia lo excuse del pecado [24].

Por eso puede decirse con todo rigor que "la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la verdad objetiva acogida por el hombre; en el caso de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera subjetivamente verdadero" [25]. Pero "compromete su dignidad cuando es errónea culpablemente, o sea, «cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito de pecado»" [26].

2. Magisterio y moral natural

"Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que estos?... Apacienta mis corderos" (Jn 21, 15). "Simón... yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca; y tú, cuando vuelvas, confirma a tus hermanos" (Lc 22, 31-32). El oficio de apacentar y confirmar, robustecer en la fe y guiar en el obrar, se enraiza directamente en la voluntad salvífica de Cristo, y es la razón de ser del Magisterio de Pedro y de los demás apóstoles unidos a Pedro.

El sentido último del ministerio de la Iglesia es el de transmitir la verdad de Cristo, y más aún, la verdad *que es Cristo*: "Por voluntad de Cristo, la Iglesia

---

22 Instrucción *Donum veritatis*, nº 38.
23 Cf. Santo Tomás, *De veritate*, q. 17, a.4.
24 Cf. *Suma Teológica*, I-II, 19, 6; cf. Victorino Rodriguez, O. P., *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991, especialmente el capítulo "Teología de la conciencia", pp. 145-147.
25 Enc. *Veritatis Splendor*, 63.
26 Ibid., 63. El texto indicado dentro de la cita corresponde a la Constitución *Gaudium et spes*, 16.
27 Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, 14.

católica es maestra de la verdad y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo" [27]. Y esto engloba la verdad moral: "... y al mis-mo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" [28].

Podemos indicar algunos motivos por los cuales es necesario que el Magis-terio se extienda al ámbito de la ética racional [29]:

a) Por la función sobrenatural sanante del Magisterio. Proponiendo verdades morales racionales el Magisterio desempeña su misión de salvación. La Iglesia tiene como misión la salvación del hombre, en toda su amplitud, incluída su racionalidad ya que la racionalidad del hombre es una racionalidad llagada, es decir, afectada por el "vulnus", la herida, del error y la ignorancia [30]. El Magis-terio devuelve, así, a la razón práctica su relación originaria con la verdad. La cura de la permanente tentación de medir la grandeza y el valor del hombre según falsos criterios. "La ley, centrada sobre el Decálogo, forma la conciencia del hombre, la humaniza, la dirige hacia su fin bienaventurado y la abre a la gracia..." [31].

b) Por la función pastoral del Magisterio y las consecuencias de la Encarnación. Existe una conexión intrínseca entre el fin sobrenatural (salvación) al que el Magisterio debe encaminarnos y el ámbito humano de la vida cristiana, es decir, los actos concretos que son los medios por los cuales nos ordenamos al fin. La Iglesia no sería fiel a su misión si enseñando "la fe que debe creerse y apli-carse en la práctica de la vida" [32] no enseñase, al mismo tiempo, sus consecuen-cias coherentes en el plano humano. Y esto es consecuencia de la Encarnación: "El Verbo al encarnarse ha entrado plenamente en nuestra existencia cotidiana, que se articula en actos humanos concretos; muriendo por nuestros pecados, nos ha re-creado en la santidad original, que debe expresarse en nuestra cotidia-na actividad intra-mundana" [33]. En la Encarnación el Verbo divino asume la naturaleza humana en su totalidad, exceptuado el pecado, para sanarla, rescatarla, redimirla; y nada puede sustraerse del alcance de la Encarnación sin que al mismo tiempo se parcialice la obra redentora de Cristo. Como dice San Ireneo: "lo que no es asumido, no es redimido" [34].

c) Por la profunda armonía existente entre la razón y la fe. A este antiguo problema de razón y fe pueden remontarse, en última instancia, las dificultades y críticas planteadas por numerosos teólogos respecto de la autoridad del Magis-

---

28 Ibid.

29 Para lo que sigue cf. Carlo Caffarra, "L'autorità del magistero in morale", en: AA.VV., *Universalité et permanence des Lois morales*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, Ed. du Cerf Paris, 1986, pp. 179-181; Dario Composta, *La nuova morale...*, op. cit., pp. 160-161.

30 Cf. *Suma Teológica*, I-II, 85, 4.

31 Juan Pablo II, Alocución a los obispos del Sudoeste de Francia, *L'Osservatore Romano*, 15 de marzo de 1987, p. 9, nº 4.

32 *Lumen Gentium*, 25.

33 Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral, 12 de noviembre de 1988, en *L'Osservatore Romano*, 22 de enero de 1989, p. 9, nº 5.

34 San Ireneo, citado por la Conferencia de Puebla, nº 400.

terio en el ámbito de la moral natural. Pero tales críticas están fundamentadas en un prejuicio: "la recíproca exclusión de la fe... y la razón, en base a lo cual la fe no es racional y la razón no es creyente, y por tanto, los «*precepta fidei*» no son racionales y los «*precepta rationis*» no pueden apoyarse en una autoridad de fe" [35]. De este modo, excluída la fe del ámbito de la razón (y reduciendo la competencia del Magisterio a la sola fe), la razón debería proceder autónomamente en la elaboración de sus normas. Así entendido el problema, un Magisterio es injustificable.

Sin embargo, esta presentación de la relación entre razón y fe es falsa y ya fue resuelta de modo definitivo por Santo Tomás en el medioevo, y por tanto, la estrecha relación armónica entre razón y fe da competencia al Magisterio en el campo de la razón [36].

d) Porque, si bien en la Revelación se encuentran normas morales concretas (algunas de las cuales la razón por sí sola no habría podido descubrir, como por ejemplo los preceptos tocantes al ejercicio de las virtudes teologales; otras, en cambio, están –al menos de suyo– al alcance de la razón), sin embargo, puede legítimamente presumirse que la Revelación no ha enseñado explícitamente *todas* las normas morales determinadas racionalmente cognoscibles. Y esto porque Dios no se sustituye a la causalidad de las personas creadas [37].

3. Magisterio y conciencia

Es constitutivo esencial de la conciencia recta su adecuación con la verdad objetiva, como ya hemos dicho. Pero no siempre está en poder de la razón alcanzar por sí sola dicha verdad con la cual adecuarse, aun teniendo en sí los principios de los cuales se derivan todas las verdades morales. Los principios univer-sales están, pero en su condición universal. Descubrir la relación estrecha entre nuestros comportamientos concretos y tales principios puede resultar evidente como puede no serlo. Y esto por muchos motivos. Por un lado, la nuestra es una razón herida y debilitada por el pecado original. Por otra parte, algunas de las verdades que rigen el obrar concreto son el fruto de deducciones que no todos pueden realizar. Asimismo, tienen su cuota de injerencia las presiones de una sociedad y una cultura laicizante, atea y hedonista, que crea un modo de pensar consecuente con sus máximas. Finalmente, el juicio práctico de la razón guarda una fuerte dependencia de nuestros hábitos morales; y cuando éstos son vicios arraigados, interfieren influyendo notablemente nuestro modo de juzgar. De aquí la necesidad del Magisterio.

La relación entre el Magisterio y la conciencia es análoga a la que media entre

---

35 Carlo Caffarra, *L'autorità del Magistero in morale*, op.cit., p. 181.
36 Cf. Enc. *Veritatis Splendor*, 36 ss.
37 Cf. Carlo Caffarra, *La competenza...*, op. cit., pp. 15-16.

la luz y nuestros ojos. Nuestros ojos no ven si no media la luz: "Hablar de un conflicto entre la conciencia y el Magisterio es lo mismo que hablar de conflicto entre el ojo y la luz" [38].

Una nueva confirmación de la armonía entre Magisterio y conciencia puede ser aducida partiendo de la acción del Espíritu Santo sobre el Magisterio y sobre la conciencia de los fieles. La Ley Nueva, instituida por Cristo, es una ley fundamentalmente interior: la acción del Espíritu Santo operante por la gracia en los corazones. Pero supone, juntamente, elementos externos, también obra del Espíritu Santo, cuales son el texto escrito de la Revelación, los sacramentos y también el Magisterio de la Iglesia [39]. El Espíritu Santo actúa sobre los dos elementos, sobre la conciencia con la gracia, sobre el Magisterio con su asistencia: "El Espíritu de Dios que asiste al Magisterio en el proponer la doctrina, ilumina internamente los corazones de los fieles, invitándolos a prestar su asentimiento" [40]. No puede pensarse que la oposición de la conciencia al Magisterio (guiado por el Espíritu Santo) pueda ser fruto de la docilidad de la conciencia al mismo Espíritu Santo [41].

Por todo esto, se hace necesaria la intervención de un magisterio que por un lado custodie manteniendo incólumes los principios, y por otro ilumine el obrar cotidiano a la luz de los mismos. Por tal motivo, el Cardenal Ratzinger analizando aquella famosa expresión de Newman, "si yo tuviera que llevar la religión a un brindis después de una comida... desde luego brindaría por el Papa. Pero antes por la conciencia y después por el Papa", la entiende en el sentido de que es la conciencia, o más bien, la necesidad de que la conciencia sea custodiada, iluminada y preservada del error, lo que explica el Papado. "Sólo en este contexto, escribe Ratzinger, se puede comprender correctamente la primacía del Papa y su correlación con la conciencia cristiana. El significado auténtico de la auto-ridad doctrinal del Papa consiste en el hecho de que él es el garante de la me-moria [42]. El Papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristia-na y la defiende. Por eso, el brindis por la conciencia ha de preceder al del Papa, porque sin conciencia no habría papado. Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo, sobre el que se basa la fe que debe ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que está amenazada tanto por una subjetividad que ha olvidado el propio fundamento como por las presiones de un conformismo social

---

38 Carlo Caffarra, *Conscience, Truth and Magisterium in conjugal Morality*, Rev. "Anthropos" 1 (1986), p. 83.

39 Cf. *Suma Teológica*, I-II, 116, 1 y ad 1.

40 Pablo VI, *Humanae vitae*, 29.

41 Cf. el desarrollo de este punto en R. García de Haro, *Magisterio, norma y conciencia*, op. cit., pp. 68-70.

42 Ratzinger entiende aquí por memoria, *anamnesis*, lo que la tradición teológica llama sindéresis, el hábito de los primeros principios morales. Podrá, si se quiere, discutirse la equivalencia entre memoria y sindéresis, pero para lo que queremos expresar vale correctamente.

43 Joseph Ratzinger, *Elogio de la conciencia*, Esquiú 23 de febrero de 1992, p. 30.

y cultural" [43].

Algo semejante dice la *Veritatis Splendor*: "La autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de conciencia no es nunca libertad «con respecto a» la verdad, sino siempre y sólo «en» la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que *manifiesta las verdades que ya debería poseer*, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre al ser-vicio de la conciencia, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf. Ef 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especial-mente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella" [44].

Por eso decía el Papa, en el Discurso que dirigió a los participantes del II Congreso internacional de teología moral, que "el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia", y que por eso "apelar a esta conciencia precisamente para contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio, comporta el rechazo de la concepción católica de Magisterio y de la conciencia moral" [45]. El Magisterio de la Iglesia ha sido dispuesto por el amor redentor de Cristo para que la conciencia sea preservada del error y alcance siempre más profunda y certeramente la verdad que la dignifica. Por eso equiparar las enseñanzas del Magisterio a cualquier otra fuente de conocimiento banaliza el Magisterio, y hace inútil el sacrificio redentor de Cristo.

Conclusión

Así, siendo constitutivo esencial de la conciencia la *verdad*, y la verdad en toda su amplitud (natural y sobrenatural), y siendo misión esencial del Magisterio transmitir la verdad, y no sólo la verdad dogmática sino también la verdad práctica, moral, la contraposición entre conciencia y Magisterio sólo puede provenir de un "a priori" reduccionista.

– Es una versión más del histórico problema de la relación entre razón y fe (entre verdad racional y verdad de la fe, entre heteronomía y autonomía), y cuando la relación entre ambas es mal resuelta (como contraposición o admitiendo la posible contraposición o exclusión), se convierte en una versión más de la teoría de la doble verdad de Siger de Brabante.

– Es también una versión más de la incomprensión del misterio de la Encarnación. Incomprensión de la unidad que se establece entre las dos naturalezas de

44 Enc. *Veritatis Splendor*, 64.

45 Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral, 12 de noviembre de 1988, en *L'Osservatore Romano*, 22 de enero de 1989, p. 9, nº 4.

Cristo en la unidad de persona: sin confusión, pero en perfecta armonía. De ahí la insuperable dificultad para compaginar fe y moral, dogma y vida.

– Es una versión más de error del monofisismo y del docetismo: la reducción del misterio de la Encarnación a una sola naturaleza, la divina, afirmando lo humano de Cristo como pura apariencia, tiene su versión moral en la reducción de la salvación a la profesión de un credo, a la adhesión meramente intelectual a un dogma abstracto, mientras que el obrar concreto recibe una redención apa-rente, una capa de barniz que no toca ni asume la naturaleza, no la redime, no la transforma, y, por tanto, no exige un modo de vida auténticamente cristiano y verdaderamente renovado.

– Es una versión más de la dicotomía pesimista establecida por Lutero: una fe sin moral, una fe sin caridad operante, una adhesión fiducial a Cristo que no compromete en sus raíces nuestra relación con el mundo.

En cambio, la auténtica concepción de la relación entre conciencia y Magisterio, ennoblece la conciencia, ya que aquello que la dignifica es la capacidad que tiene de alcanzar la verdad, siendo secundario el hecho de que la reciba de otro o la alcance por sí misma, mientras que una conciencia que prefiere aceptar la posibilidad del error antes que someterse a una luz que no provenga de ella, no es signo de nobleza sino de una conciencia plebeya.

El Magisterio es un don de Dios a los hombres porque es el don de la luz que penetra nuestro interior y que, acogida interiormente, se transforma en guía luminosa, y hace de la conciencia, como dice Dante, compañera segura bajo el escudo de sentirse pura [46].

Chesterton dice sobre la inteligencia que ella "conquista una nueva provincia como una reina, pero sólo porque primero ha respondido a la campanilla como una criada" [47], es decir, por su humildad y por su docilidad. Otro tanto podemos decir de la conciencia: bajo su guía el hombre alcanza su más alta dignidad, cuando ella primero se deja invadir por la luz de la verdad. Y nunca olvidemos aquello de San Juan de la Cruz: "más quiere Dios de ti el menor grado de pureza de conciencia, que cuantas obras puedes hacer" [48].

---

46 *...coscienza m'assicura,*
la buona compagnia che l'uom francheggia
sotto l'asbergo del sentirsi pura (Inf. XXVIII,115-117).

47 G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, en *Obras Completas*, Plaza y Janés, Barcelona 1967, T. IV, p. 1128.

48 Dichos 12.

DEL PEREGRINO AL TURISTA

P. Ramiro Sáenz

La imagen del turista trae a la mente inmediatamente la del peregrino, que se aleja del ritmo de la vida diaria para dirigirse a lugares sagrados.

Juan Pablo II

CADA época refleja su espíritu, sus ideales y valores en ciertas instituciones y personajes. La manifiestan con tal naturalidad, realismo y vigor que con frecuencia superan en fuerza expresiva los intentos de una definición. Un tiempo, una cultura, un pueblo, podrían ser estudiados con absoluta seriedad "científica" por el camino de estos arquetipos.

El medioevo vio llegar a su esplendor una costumbre que se había gestado en el seno cristiano desde el siglo IV: la *peregrinación*. Etimológicamente signifi-ca viajar lejos de su patria, a tierra extranjera. Cientos de miles emprenden el camino de Tierra Santa, las tumbas de San Pedro y San Pablo en Roma -de donde viene el sustantivo *romería*-, de Santiago Apóstol en Galicia, el monte San Miguel en Normandía y muchos otros. Había todo un ritual, una cultura y un folklore del peregrino en oraciones, cantos, vestimentas, costumbres, etapas. Lo hacían por igual nobles y plebeyos, ricos y mendigos, pecadores y santos.

Peregrino era el creyente que marchaba hacia algún santuario para reparar un pecado o pedir una gracia. El elemento común y convocante no era ni el *sta-tus*, ni la cultura ni el rol social. Era la fe, la pertenencia a la Iglesia, la adoración del mismo Dios, que hacía tomar conciencia de tener un mismo Padre, y ser por encima de las diferencias sociales y culturales profundamente iguales en la naturaleza, en las miserias morales y sobre todo en la esperanza. El *peregrino* es un mendigo que busca afanosamente las riquezas divinas, un sediento en busca de las fuentes. Va tras el *misterio* en un movimiento que va del signo a la realidad, de lo sensible a lo espiritual, de las creaturas al Creador. Deseo humano de ver y tocar aquello que tocó el Verbo humanado o sus imitadores y portadores, los santos. Es un contemplativo que va en busca de la luz que se le manifiesta al final en ese lugar distinto, ese lugar de gracia. Paso a paso se va aproximando lleno de expectativas a una cumbre, una cima que da sentido a su marcha y reposo a su alma. Era costumbre que al punto del camino donde divisaba ya el santuario se lo denominaba *mont joie,* monte de la alegría. Hombre de profundas raíces, tenía

familia y patria. Pero por ser un creyente y un amante, concibe la vida como una existencia *lejos del Señor* (IICor 5,6) y peregrina tras de su verdadera familia y tierra: la *Jerusalén celestial*. Su mismo camino será un tramo y un signo de ese anhelo.

Su larga marcha era *ex profeso* entre fatigas y privaciones. Una especie de ascensión que era simultáneamente reparación, purificación e impetración. El arribo es una cumbre, término de una ascensión personal, triunfo del espíritu sobre la carne. Este señorío sobre sí mismo lo es también sobre las cosas que de alguna manera las posee aunque simplemente las haya contemplado en su paso, porque le han sido instrumento, medio para ese encuentro.

Las peregrinaciones hicieron nacer, también de la entraña de la misma madre, otras costumbres e instituciones de delicada sensibilidad humana o de vigoroso temple varonil: las órdenes hospitalarias que daban posada y las órdenes militares que los defendían.

Nuestro siglo también ha visto ponerse en movimiento a multitudes para dar una vuelta por el mundo, un *tour*, que más allá de las nacionalidades y credos ya tiene también su ritual, su cultura y su folklore: el *turismo*.

Al referirnos al *turista*, no designamos simplemente al que viaja sino a *un modo de viajar*, a un espíritu nacido en los tiempos modernos.

Es, ante todo, el hombre de espíritu inquieto, incapaz del reposo del alma, que unido a una dosis de curiosidad y suficientes dólares, originan esa *pasión por viajar*. Recorrerá el mundo, pero su mirada es tan superficial como su interés. Probablemente en París valore más el Moulin-Rouge y las galerías La Fayette que la Sainte Chapelle; en Roma pregunte cuántos kilogramos pesa el *Moisés* de Miguel Angel y se interese por el costo de la basílica de San Pedro o profane filmando, sin saberlo, un acto litúrgico en Santiago de Compostela. Andará tras todos los *récords* de número, peso y medida. A la cacería de lo *curioso* y *pintoresco*, es un espectador que ve las cosas desde fuera. Al tratar de abarcar el máximo de ciudades y monumentos, la premura del tiempo le exigirá substituir, sin pena ni conciencia, la contemplación de tantas maravillas por fotos y filmaciones. Aunque recorra los lugares más santos o hermosos del mundo, pise tierra de héroes y santos del pasado o esté ante obras maestras de la cultura, su espíritu volverá tan vacío como salió. No tiene la capacidad de *admirarse* ni de *entusiasmarse* porque no tiene jerarquía de valores, ni pasión por la verdad, ni percepción del misterio. Todo es gris, homogéneo y aburrido simplemente porque así es su vida.

En países extraños, con frecuencia viste y se comporta de manera ridícula, o como jamás lo haría en su tierra y entre sus conocidos. Es que siente gusto del desarraigo y aprovecha ese espacio de *"libertad"* que se le ofrece.

En su camino evita *ex profeso* toda fatiga y esfuerzo personal. Una cuidadosa infraestructura le ofrece todas las comodidades y placeres y le ahorra los

trabajos. Su itinerario es un descenso, un deslizarse semejante al del esquiador. Triunfo de la técnica y la economía, o mejor, de la *carne* sobre el *espíritu*. De hecho, el turismo ha hecho nacer to-da una estructura co-mercial. Que con sos-pechosa cordialidad organiza el viaje según un ritual que comienza en la *agencia de turismo*. Ha desvirtuado el espíritu de los pueblos haciéndoles perder su *identidad* y su *intimidad* en la esmerada *atención al turista*, la venta de *pseudo artículos regionales* y transformando en *espectáculo comercial sus tradiciones más sagradas*.



Grabado de Juan Antonio

h h h

A diferencia del pasado, las posibilidades actuales de viajar a otros países y continentes son cada vez mayores. Pero si hemos avanzado en medios *técnicos*, hemos retrocedido en *espíritu*. El mal no está ciertamente en viajar sino en el espíritu con que lo hacemos. Esta amplitud de medios modernos es providencial. Debe transformarse en un inédito camino que enriquezca el alma en con-tacto con la historia, la cultura de otros pueblos y las bellezas de la naturaleza. A las almas nobles y grandes, ¡cuántas sugerencias de admiración, gratitud y enriquecimiento les significa un simple viaje!. Tanto más si encuentra “espacio adecuado también el aspecto religioso, ese impulso hacia el sentido trascenden-te de la existencia que todo viaje evoca casi naturalmente” (Juan Pablo II). Será la manera de preservar al hombre moderno de la cultura materialista y frívola que lo amenaza. Así, con señorío cristiano, en el veloz TGV o en el formidable Boeing conservemos en el corazón el *espíritu de peregrinos*.

LIBROS RECIBIDOS

AA. VV., *Cátedra abierta 1*, Escuela Superior de Oficiales de Gendarmería Nacional, Bs. As., 1995, 192 pág.

AA. VV., *La familia frente a la T.V. ¿Recreación o destrucción?*, Fundación Argentina del Mañana, Bs. As., 1995, 128 pág.

AA. VV., *La mujer hoy, después de Pekín*, J.C., Bs. As., 1995, 126 pág.

AA. VV., *La Población*, Oikos, Bs. As., 1995, 151 pág.

CONSTANT TONNELIER, *L'Année du Seigneur*, Tequi, Paris, 1995, 911 pág.

DANIEL A. LUIT, *Realidad (La novela)*, J.C., Bs. As., 1995, 389 pág.

DIDIER RANCE, *Humanitaire et charité*, Tequi, Paris, 1995, 131 pág.

DIVO BARSOTTI, *Le cantique des cantiques*, Tequi, Paris, 1995, 182 pág.

DIVO BARSOTTI, *Le prophete Malachie*, Tequi, Paris, 1988, 75 pág.

DIVO BARSOTTI, *Le second Livre des Maccabées*, Tequi, Paris, 1984, 191 pág.

DOM GUY MESNARD, *L'Appel du Seigneur*, Solesmes, Paris, 1995, 216 pág.

ENRIQUE J. LAJE, *Los Papas y el Liberalismo*, Centro de Formación San Roberto Bellarmino, Bs. As., 1995, 114 pág.

JAVIER VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Eunsa, Pamplona, 1995, 421 pág.

JORGE SCALA, *IPPF. La multinacional de la muerte*, J.C., Bs. As., 1995, 382 pág.

JOSÉ M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Introducción a la antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona, 1995, 116 pág.

JUAN CLAUDIO SANAHUJA, *El gran desafío*, Serviam, Bs. As., 1995, 126 pág.

MANUAL del Alumno: *Windows 95*, Universidad F.A.S.T.A., Mar del Plata, 1995.

MARCOS PIZARIELLO, *Equilibristas*, Lumen, Bs. As., 1995, 79 pág.

MARCOS PIZARIELLO, *Verdades de a puño*, Lumen, Bs. As., 1995, 77 pág.

MIGUEL A. MARTI GARCÍA, *La convivencia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 126 pág.

MONS. EMILIO SILVA DE CASTRO, *Libertad religiosa y Estado católico*, México, 1991, 102 pág.

HACIA UNA PEDAGOGÍA DE LA RELIGIOSIDAD

BLAS BARISANI

EL hombre, en cuanto poseedor de alma, cuerpo, inteligencia, voluntad, sentimientos y pasiones, era considerado por los antiguos como un *microcosmos*, es decir, una reproducción armoniosa del universo (*Antropos mikros cosmos*, decía Demócrito). Éste fue el más alto concepto antropológico de los griegos. Pero pese a los argumentos en favor de la inmortalidad del alma expuesta en el *Fedón* (Sobre el alma) de Platón, y, a pesar de los aciertos conceptuales del *Tratado del alma* de Aristóteles, el hombre culmina en el simple servicio de la ciudad terrena en la *Política* del Estagirita.

La genuina trascendencia humana se salvará únicamente con el cristianismo. El hombre, en la cosmovisión cristiana, es aún más que el puro "microcosmos" de Demócrito, que el hombre al servicio de la "*polis*" temporal de Aristóteles: es también una *persona*, vale decir, un universo espiritual y libre, capaz de cono-cer y conocerse a sí mismo; capaz de entender las razones de ser que fundan a las cosas; capaz de quererlas o repudiarlas libremente adoptando una posición activa frente a ellas; esto es, un universo espiritual creado por Dios y que a Dios se dirige, como a su fin último.

De esta relación inexcusable que el hombre tiene con Dios, por su dimensión personal, se infiere que el aspecto primero y fundamental de una pedagogía fidedigna será *la educación de su religiosidad*, entendiendo por religión el conjunto de relaciones entre la creatura racional y el Dios soberano de quien depende.

Esta religión puede ser *natural* o *positiva*. Es *natural* aquella que nos impone la Ley natural, y que conocemos por nuestra razón natural; es *positiva* la religión misma que Dios ha enseñado determinando una forma especial de culto, con la cual desea ser reverenciado por los hombres.

Que el hombre es un ser naturalmente religioso, es un hecho que comprueba la Psicología, que estudia la Teología y que prueba la Moral. Es por ello que a la Pe-dagogía no le pertenece probar este hecho sino tomarlo y considerarlo tal cual

1 Cfr. William James, *Le varie forme della conscienza religiosa*, versión italiana, Roma-Milán, Bocca, 1954. Dice: "Las creencias religiosas no actúan porque sean verdaderas, sino que son

es [1].

Las sociedades se presentan siempre con una religión. En todas ellas la religión forma la base, la atmósfera moral en que la humanidad respira; jamás faltó en ninguna de las manifestaciones de su existencia. De tal manera que no puede prescindirse de la religión como elemento de vida social, dado que es, forzosamente, uno de los elementos constitutivos del ser moral individual.

El elemento religioso es indispensable en la cultura humana. Las fuerzas religiosas crean los más altos sentidos del deber y de la responsabilidad, los impulsos más fuertes de la voluntad para una conducta moral.

Desde *La Ciudad antigua,* que Fustel de Coulanges nos pinta con abundancia de detalles, hasta nuestros días, la religión fue considerada siempre por los sociólogos como fuerte vínculo de unión entre las sociedades como lo es la tierra, el idioma y la sangre.

La religiosidad del hombre es objeto de lo pedagógico en cuanto constituye una *relación natural* que es necesario educar para que el hombre alcance su fin, como son educables otras relaciones naturales (Familia, Patria) desprendidas de la comunicabilidad que es esencial a la persona humana, creatura espiritual, inteligente y libre, que ha de cumplir la voluntad de Dios voluntariamente. También son educables elementos como el cuerpo, el pudor, la inteligencia, la voluntad...

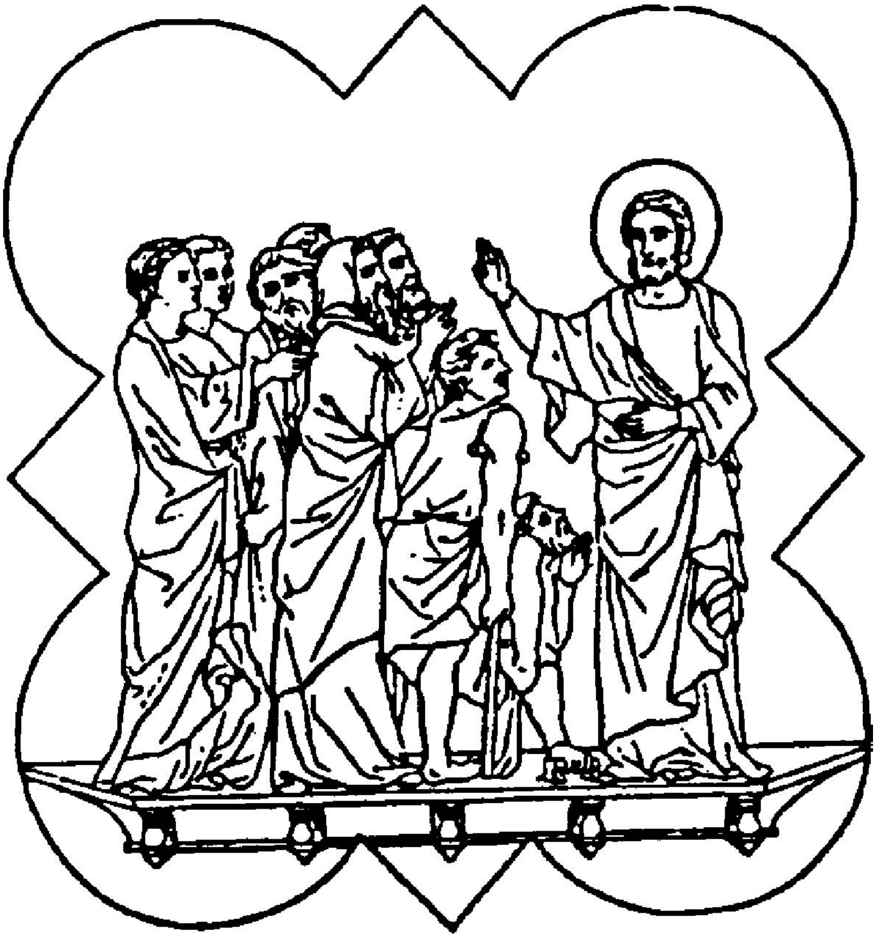
La Pedagogía, al constituir en objetivo de sus preocupaciones la religiosidad del hombre, no añade nada falso o ficticio a su real naturaleza. La educación "neutra" fundamentada en una moral ajena a Dios, contradice por ello a la misma esencia de la educación. Educar –*educere*– significa encaminar a los educandos hacia su fin, ayudándoles a descubrir sus propias capacidades y orientando su actividad para que lleguen a perfeccionarse de acuerdo con su naturaleza y su vocación personal.

Sabemos que la naturaleza de la persona humana no se reduce al simple marco de los aspectos biológicos, sociales o psíquicos, ni la trascendencia de la persona a su proyección patriótica o cívica tan solo. Por lo tanto, una estimación plena de la educación no puede mutilarse deteniéndose únicamente en esos aspectos, sino que debe también considerar la dimensión religiosa (el "*instintum divinum*" de Santo Tomás) que –como otra posibilidad humana– es una de las facetas educables y, como expresáramos, la más destacada del hombre.

El dogma de la "educación neutra", la materia independiente del espíritu, el

---

verdaderas porque actúan". *Etiam* : Pestalozzi, J. E., *Cómo enseña Gertrudis a su hijo* (Carta XIII a Gessner): "... para juntar el primer sentimiento de la propia fuerza del niño con los sentimientos recién desenvueltos de la moralidad, por medio de la propensión a creer en Dios, se abren los fundamentales puntos de vista hacia los cuales han de dirigir la mirada esencialmente la instrucción y la educación". Sarmiento, D. F., *Método de lectura gradual* : "A más de todas estas (nociones de materias) indispensables, (el niño) debe saber rezar, para encomendarse a Dios, la doctrina cristiana, para saber ser cristiano católico y conocer y profesar la religión de Jesucristo".



tecnicismo libre de toda finalidad moral, han llevado al mundo al caos en que se debate.

La “escuela neutra”, al desconocer la dimensión religiosa del hombre, suprime la instancia que da razón del destino último del mismo y se opone a la recta jerarquía de los valores en la educación, porque comienza por ignorar la jerar-quía de valores en la propia persona humana.

El *neutralismo educativo* contradice asimismo, sus aspiraciones de neutralidad ante toda manifestación religiosa y de respeto a la libertad individual y a la intimidad de las conciencias. En efecto, para implantar esa neutralidad se ha-ce

2 Por otra parte, en nuestra Patria, una “educación neutra” resulta indiscutiblemente anticonstitucional, dado que la Constitución, en su Preámbulo, implora los auxilios de Dios, como fuente de toda razón y justicia, y en su artículo 2º declara obligación del Estado sostener el Culto Católico Apostólico Romano.

necesario excluir de la enseñanza la noción de Dios y de religión –cualquie-ra que ésta sea–, con lo cual, de hecho, se ejerce por omisión una violencia sobre la conciencia de los creyentes [2].

La Pedagogía, en el caso que estamos tratando, no hace otra cosa que respetar la naturaleza humana tal cual ella se presenta, sin desviarla ni atropellarla.

El decantado respeto a la conciencia del niño es el imperativo más categórico que impone a esta ciencia erigir en ideal suyo propio, *religar* al niño con Dios, es decir, hacerlo religioso.

La Pedagogía, pues, en cuanto tiene por objeto la educabilidad del hombre en sus sentimientos, instintos, pasiones, facultades, tiene también en el campo de su teleología, esta manifestación de la naturaleza humana que es su religio-sidad.

La Pedagogía no se crea este problema. Es la naturaleza del educando la que lo plantea y la que lo exige, al igual que los demás aspectos educables, ser también educado en el aspecto religioso.

El educador debe, pues, enfrentarse con el hecho de la religiosidad del hombre en potencia que es su discípulo, y debe encaminarlo hacia su verdadero fin, teniendo en cuenta que la religiosidad no es "un mero sentimiento que se crea en el hombre", como sostenía Dilthey; no es "un sentimiento que se origina en los estratos subconscientes del hombre", ni "del vago temor a los fenómenos naturales", como aducían Freud y Jung [3], sino que es una exigencia profunda de la naturaleza racional humana.

---

3 Cfr. Dilthey, W., *Fundamentos de un sistema de Pedagogía*, Losada, Bs. As., 1968; Freud, S., *Actos obsesivos y práctica religiosa*, L'Arco, Firenze, 1949; Jung, C. G., *La influencia del padre en el destino del individuo* (opúsculo analizado en *Homo religiosus*, de G. Zunini, Eudeba, Bs. As., 1970).

REFLEXIONES EN TORNO A LAS *"CONFESIONES"* DE SAN AGUSTÍN

CARMELO E. PALUMBO

LAS que siguen son algunas reflexiones a partir de la lectura de las *Confesiones* de San Agustín y del libro que le dedica Giovanni Papini [1]. Señalaré hechos y principios agustinianos que me han impresionado y que tienen de alguna manera proyección a nuestros días o a los problemas y angustias interiores de los espíritus.

I. Agustín: sexo-cerebro

Son dos notas características de la personalidad de Agustín:

Sexo

Hasta los 32 años Agustín vive atrapado por la sensualidad y concupiscencia carnal. Según Papini, es propio de los africanos la acentuada inclinación a la lujuria.

El desenfreno carnal comienza a los 16 años. Tuvo una concubina, de la cual ignoramos su nombre, pues en las *Confesiones* es citada con palabras tiernas, pero no da su nombre. Fue la madre del único hijo: Adeodato. Luego, cuando su estancia en Milán, recorriendo ya el camino para su conversión (30 años aproximadamente) despide a la madre de Adeodato a instancias de su propia madre, Santa Mónica, que pretendía que su hijo se casara con una mujer *"cum aliqua pecunia"* y de posición noble. Así acepta una doncella prometida, a quien debería desposar una vez que cumpliera los 14 años requeridos por las leyes vigentes. Entretanto, Agustín se busca otra concubina, pues él necesitaba una "mujer" para sus satisfacción carnal y no para unirse en legal unión y maridaje.

En las *Confesiones* relata que, después de su conversión, los sueños libidinosos le asaltaban por las noches; más aún, soñaba que era consciente del mal que estaba cometiendo, lo cual turbaba sobremanera su descanso.

---

1 Papini, Giovanni, *San Agustín*, Buenos Aires, Rafael Cedeño Editor, 1993.

La lucha entre el hombre espiritual (*pneuma*) y carnal (*sarkinos*) que describe San Pablo, resulta bien gráfica y real en la vida de Agustín.

He aquí sus propias palabras:

> Entretanto multiplicábanse mis pecados, y, arrancada de mi lado, como un impedimento para el matrimonio, aquella con quien yo solía compartir mi lecho, mi corazón, sajado por aquella parte que le estaba pegado, me había quedado llagado y manaba sangre. Ella, en cambio, vuelta al África, te hizo voto, Señor, de no conocer otro varón, dejando en mi compañía al hijo natural que yo había tenido con ella.
>
> Mas yo, desgraciado, incapaz de imitar a esta mujer, y no pudiendo sufrir la dilación de dos años que había de pasar hasta recibir por esposa la que había pedido –porque no era yo amante del matrimonio, sino esclavo de la sensualidad–, *me procuré otra mujer*, no ciertamente en calidad de esposa, sino para sustentar y conducir íntegra o aumentada la enfermedad de mi alma (...).
>
> Pero no por eso sanaba aquella herida mía que se había producido, al arrancarme de la primera mujer, sino que después de un ardor y dolor agudísimos comenzaba a corromperse, doliendo tanto más desesperadamente cuanto más se iba enfriando (L. VI, cap. 15).

Cerebro

La inteligencia aguda y penetrante aguijoneó el espíritu de Agustín desde temprana edad. Fue a través de esta búsqueda incesante de la verdad y de la sabiduría por donde la Divina Misericordia lo condujo a la conversión. Este dinamismo intelectual se desencadenó, principalmente, a partir de la lectura de un libro de Cicerón, *Hortensio*. Lamentablemente no se conserva ningún ejemplar. En este libro se discurre sobre la felicidad humana y en qué consiste. La conclusión que arrebató a Agustín es que la verdadera felicidad está en la *sabiduría*; para llegar a ella hay que buscarla con todo ahínco y dedicación.

Es notable cómo se entrecruzan en la vida de Agustín estas dos tendencias contrarias: sexo e inteligencia, tierra y cielo, carne y espíritu. Recuerda la lucha entablada en el cielo empíreo de Platón, entre el caballo blanco y el negro de la cuadriga; entre Ariel y Calibán de Shakespeare, en la *Tempestad*.

Es por la vivencia de esta lucha que Agustín escribe sus *Confesiones*, no por el prurito de narrar sus morbosidades y vida licenciosa, sino para cantar un himno de acción de gracias a la Divina Misericordia, o como dice Papini: las *Confesiones* son una Epístola dirigida a Dios. Ésta es la perspectiva desde donde hay que leer e interpretar este maravilloso libro, el más leído y difundido después de la Biblia. Las *Confesiones* no son una autobiografía; literariamente le faltan muchas cosas para serlo: fechas, hechos omitidos; el nombre, por ejemplo, de la primera concubina, madre de Adeodato.

Del sexo y de lo sensual nos quedan de Agustín los recuerdos e imágenes de un hombre fogoso, sanguíneo, insaciable que, aún después de su conversión, debe sorportar, en sueños, los embates de la carne.

De su inteligencia nos sigue impresionando cómo, en medio del vicio, Dios fue iluminando su búsqueda y dirigiéndolo hacia la Verdad tan apetecida por Agustín.

Este entrecruzamiento de sexo y espíritu nos parece de suma actualidad. Siempre lo hubo en pocos o muchos individuos; sin embargo, hoy es a nivel cultura y civilización donde se observan, por un lado, una irrupción de lo sexual y sensual, y por otro, las ansias de una juventud que busca, desorientada, los espacios propios del espíritu. Los *mass-media* se encargan de excitar y cambiar las imágenes carnales al instante: modelos, películas, violencias amorosas, etc. Sin embargo, en lo atinente a lo espiritual, y en esto nos diferenciamos del tiem-po de Agustín, no atrapan por su interés las academias, los centros culturales, las doctrinas de los escépticos o platónicos; sólo interesan las carreras utilitarias y, a lo sumo, un lenguaje en clave "relativista" o pluralista, según el cual "todo vale": "tu verdad", "mi verdad".

La búsqueda de la sabiduría hoy se ha reducido a la búsqueda del éxito en el tiempo, sea como empresario, político, actor o actriz. Se piensa que llegado a tal o cual ideal temporal, el espíritu, todo el hombre, gozará de la paz y de la quietud existencial que aqueja al ser humano desde que tiene conciencia y uso de razón: "... y está inquieto nuestro corazón hasta que no descanse en ti" (*Conf.*, L. I cap. 1).

Y ésa es la verdad que Agustín fue experimentando tramo a tramo de su vida: en la medida que el hombre, o una cultura, equivoquen el camino de la búsqueda, en esa medida se agudizará la inquietud, a tal punto que esta puede degenerar en angustia, neurosis, desesperación, hasta llegar a coronar, a veces, con el suicidio personal o la autodestrucción colectiva por la violencia instalada en la sociedad.

Los jóvenes de hoy deberían ser conducidos sea por el testimonio y ejemplo de sus mayores, sea por la meditada interposición de las verdades "de vida", a la búsqueda del gozo propio de la creatura humana: el gozo del espíritu consis-tente en el conocimiento de la Verdad, posesión y fruición amorosa de la misma: "en esto consiste la vida eterna, que te conozcan a Ti, Padre, y al Hijo que enviaste".

Es desastroso el efecto producido por la masificación de las doctrinas nominalista, agnóstica y positivista. Esta *"forma mentis"* moderna o postmoderna, se ríe y se mofa de la Sabiduría y del gozo que ella va generando en aquellos que la van abrazando; el silencio, la meditación, la contemplación de la Verdad, de lo Bueno y de lo Bello, es para esta cultura *tedio y aburrimiento*.

Más lamentable aún es que esta mentalidad ha penetrado en los ambientes católicos; y esto no en cualquiera de ellos, sino principalmente en centros de estudios teológicos y filosóficos. Se oye decir y repetir, en un lenguaje que exhala modernismo: "basta de razonamientos, la teología se basa y consiste en analizar las experiencias de la fe; Santo Tomás y San Agustín fueron significativos para sus respectivas épocas, no para la presente. Ellos enunciaron y explicitaron principios no del ser sino de tal ser temporal; sus doctrinas no son aplicables hoy.

Usan un lenguaje y discurso propio de aquellos tiempos y solo para entonces". Vienen al caso las afirmaciones de un sacerdote, profesor de teología dogmática en una Universidad, que sostuvo (y sostiene) que a Dios no hay que decirle más "Omnipotente" o "Todopoderoso", pues hoy se ha llegado a una mayor comprensión de que "Dios es amor". Aquellas denominaciones eran propias de otras épocas, ya superadas. La cuestión de Santo Tomás referida a la "divina potencia" (Ia.q.XXV arts.1 al 6) pertenece a la cultura vigente en el siglo XIII; hoy resulta inapropiada.

¡Y, oh paradoja, lo dicen personas que no han estudiado seriamente ni filosofía ni teología!, mucho menos a Santo Tomás y San Agustín. Caen en un discurso oscuro y sensiblero, polimorfo y sin columna vertebral. ¡Juzgan y criti-can arbitrariamente las altas cumbres del espíritu viviendo en el llano o subsuelo de la inteligencia! Como la zorra de la fábula que, frustrada por no alcanzar la altura de las uvas, disfrazó su impotencia diciendo: "están verdes".

El gozo del espíritu, tras el cual corría y se desvivía San Agustín, es el obrar propio del hombre. Así como un manzano estaría gozoso, si pudiera tener conciencia de producir frutos sanos y sabrosos, y la leona y el león de engendrar bravos críos, análogamente, el ser humano, y él sí puede tener conciencia de ello, se aquieta y descansa en los actos propios de su espíritu, y cuanto más ele-vados, es decir, cercanos a la Primera Causa, Dios Uno y Trino, más quietud y gozo experimenta. Es el gozo que encontró Agustín después de su conversión total; es el que lo movió a escribir las Confesiones para agradecer a la Divina Misericordia el haberlo hecho objeto de su predilección, a pesar de que cuanto más se acercaba la gracia, más se alejaba él por el camino de la carne. Ese gozo explica el recogimiento, la vida monacal, la búsqueda del silencio y de la medi-tación. ¡Cuán lejos nuestra cultura de todo ello! ¡Qué responsabilidad la de aque-llos que cumplen con actividades de dirigentes en las distintas áreas de la socie-dad contemporánea: educativa, religiosa, política, cultural! La juventud increpa y grita; se siente inquieta, ¿qué se le ofrece? Sucedáneos de la sabiduría: ciencia, tecnología, éxito. Y en caso de fracaso, ¿qué medicina se le acerca?: alcohol-droga, violencia-terrorismo, depresión-suicidio.

Es la tríada trágica a la que será empujada la juventud, según Viktor Frankl, si la humanidad no retoma su camino a Dios. Esto lo decía el psicólogo judío, liberado de la prisión nazi y aquietadas las armas de la segunda guerra mundial. Hoy su profecía se está cumpliendo.

Alguno dirá: las preocupaciones y la búsqueda de la verdad, para Agustín, eran teóricas y abstractas; dan testimonio de ello sus obras filosóficas y teo-lógicas.

Para responder basta leer las *Confesiones* ; para Agustín la búsqueda de la verdad, así como su espíritu polémico encaminado a rechazar las desviaciones doctrinarias y errores de su tiempo, eran una cuestión *vital*. La oposición entre *teoría y vida* es fruto y avance del positivismo y vitalismo modernos. Hay, por supuesto, distinción entre ambos términos, pero la recta teoría y razonamiento

teológico sirven para ilustrar la fe de los creyentes y dar razón de su esperanza. Cuando decae el razonamiento teológico y filosófico y se lo sustituye con un *sentimiento fiduciario*, avanzan el error y las falsas teorías, dando origen a una *vida religiosa* efímera y cambiante.

II. Actualidad doctrinaria de San Agustín

Escribe G. Papini:

> El error, aunque más pródigo en sus formas que la verdad, no es fecundo hasta lo infinito: se repite, resucita con nueva máscara. Bajo aquel, los nombres antiguos y raros de catafrigios antidicomarianitas o de priscilianistas se vuelven a encontrar, a veces con sorpresa, utopías o bestialidades o falsas doctrinas, que conocemos muy bien, que muchos conocen o defienden, florecientes de nuevo y con vida, *en la edad moderna*, algunas hoy mismo, entre nosotros [2].

Entre otras batallas libradas por San Agustín en orden al esclarecimiento de la verdad, habrá que mencionar, siguiendo a Papini, como las más importantes: 1) contra los maniqueos; 2) contra los donatistas; y 3) contra los pelagianos.

Estas doctrinas erróneas y heréticas vuelven a resurgir con otros matices y máscara en la modernidad. Son ellas: 1) la Nueva Era; 2) los movimientos contestatarios dentro de la Iglesia; y 3) el concepto roussoniano de la bondad natural del hombre y la independencia y autonomía absoluta del orden temporal respecto de Dios y de su Iglesia.

1) Maniqueísmo - “Nueva Era”

El primero de los caminos errados que transitó Agustín fue el de los maniqueos. Esta doctrina hunde sus raíces en el oriente, cuya concepción de la materia es considerarla mala y procedente de otro principio distinto al del espíritu, cuya esencia es buena. Zoroastro difundió esta creencia en la Persia del s. VI a.C.; Manes, s. II d.C. se encargó de transplantarla al Occidente.

La inteligencia de Agustín comenzó a inquietarse por la explicación del mal, y no sólo del mal que observaba en el exterior de su persona, sino del mal que experimentaba en su vida íntima, sensual y carnal, a partir de su primera juventud.

Esta conciencia del mal propio es una de las claves psicológicas que explica el atractivo de la doctrina maniquea que sintió Agustín. Ésta se le presentaba como exculpándolo de responsabilidad y por ende de culpabilidad por la vida descarriada que hacía. “Tú no eres malo, es el principio del mal que habita en ti y opera esas maldades”. Si esta tesis fuera cierta se produciría rápidamente la “liberación” del yo de cualquier culpabilidad. Leamos a Agustín:

2 Papini, G., ob. cit, p. 247.

> Todavía estaba yo en la creencia de que no somos nosotros los que pecamos, sino que otra naturaleza, no sé cuál, pecaba en nosotros, y se deleitaba mi soberbia con imaginarme *libre de toda culpa*, y cuando hiciera algo malo, con no confesar que era yo quien lo había hecho, para que sanarais mi alma pues os ofendía, antes gustaba *disculparla*, echando la culpa a no sé qué otra cosa que estaba conmigo, *pero que no era yo* (*Conf*., L. V., cap. 10).

Este antiguo error –lleva más de 2500 años– vuelve a resurgir con otras características aunque cargado de la misma gnosis en los procesos o técnicas de liberación orientalistas que se vienen difundiendo y penetrando en Occidente. Más aún, como en tiempos de Agustín, ha logrado penetrar en ambientes católicos con un falso "distingo": se acepta la *técnica* de liberación y no su con-tenido gnóstico.

Cuando Papini escribe su comentario, asocia la liberación de culpa que prometía el maniqueísmo, al budismo difundido por la sra. Blavatsky (teosofismo); hoy habrá que señalar como una de las ramificaciones más perniciosas de esa gnosis a la denominada *New Age* y a la práctica cada vez más generalizada del *Yoga* y la *meditación trascendental*.

En estas prácticas se procede a liberar al yo del principio del mal que habita en nuestro cuerpo. La mente es conducida al "vacío", al "nirvana", a un sueño sin soñador, sin complejo de culpa, a la "nada sin mezcla de mal alguno".

Los dos principios de la cosmovisión maniquea están latentes en estas prácticas; la culpabilidad y responsabilidad del mal no está en el yo –que es espíritu (Platón)–, sino en el principio del mal que habita nuestro cuerpo e influye en nuestra vida terrena. La solución para alcanzar la paz y la felicidad es liberarse del tiempo y "volar", despersonalizado y con ausencia de todo deseo (nirvana).

Es por ello que el distingo entre técnica y contenido no tiene asidero. Un orientalista como René Guénon ha escrito explícitamente al respecto:

> Esta observación conduce naturalmente a rectificar algunas interpretaciones erróneas al uso respecto al término *Yoga*; ¿no se ha pretendido a veces, en efecto, que lo que los hindúes designan con esta palabra es el desarrollo de ciertos poderes latentes del ser humano? Lo que acabamos de decir basta para demostrar que tal definición debe rechazarse. En realidad esta palabra "Yoga" es la que hemos traducido lo más literalmente posible por *Unión*; lo que designa propiamente es, pues, el fin supremo de la realización metafísica; y el *Yoguin*, si quiere entenderse en el más estricto sentido, es únicamente el que ha alcanzado este fin. No obstante, es verdad que, por extensión, esos mismos términos, en ciertos casos, se aplican también a estadios preparatorios de la Unión o incluso a simples medios preliminares y al ser que ha alcanzado los estadios correspondientes a estos estadios o que emplea estos medios para alcanzarlos. Pero –continúa Guénon– ¿cómo podría sostenerse que una palabra cuyo sentido primero es *Unión* designa propia y primitivamente unos ejercicios respiratorios o alguna cosa de este tipo? Estos ejercicios y otros, basados, en general, en lo que podemos llamar la ciencia del ritmo, figuran entre los medios más usados en vistas a la realización metafísica (Unión); pero que no se tome como fin lo que

> no es más que un medio contingente y accidental, y que tampoco se tome por el significado original de una palabra lo que no es más que una acepción secundaria y más o menos indirecta [3].

Guénon usa el simbolismo de la *rueda* para explicar lo antedicho. El *eje* de la rueda es inmutable, es el centro que da consistencia a la rueda; los *rayos* son los caminos que conducen al centro; las religiones verdaderas (cristianismo, islamismo y judaísmo, para Guénon) conducen por medio de prácticas ascéticas a sus minorías de iniciados, hacia el eje, centro de paz y felicidad; la *circunferencia* de la rueda es la epidermis de la historia, lo material, los intereses personales, sociales, las luchas, su movimiento es dialéctico y es la parte de la rueda que más se mueve, la más alejada del inefable ser.

El budismo, taoísmo y, en general, las religiones orientales, colocan en el centro de la rueda *lo uno y no lo múltiple: ausencia de todo deseo y unión con el supra-ser, la nada*. En la unión con este supra-ser, fruto de la ascesis *yoga*, se produce la nadificación total de la persona humana. El individuo como tal, el yo individual, es ilusorio. De manera que en forma extrema, mi yo real es *mi no-yo, con lo que se llega a un concepto de persona nihilista*.

¡Cuán distante están la cosmovisión católica, su ascesis y mística de esta concepción cabalística y gnóstica!

San Juan de la Cruz habla también de la *nada*:

> Para venir a gustarlo *todo*,
> no quieras tener gusto en *nada*...

Pero he aquí el abismo que separa la mística cristiana de las orientales y de sus prácticas volátiles y nadificantes: mientras en la meditación, ascesis y contemplación cristiana el sujeto, es decir, el *yo*, permanece y se enriquece con la posesión del todo y se desprende de toda afección a lo terreno que es "nada" frente a Dios, en las místicas –llamémoslas de alguna manera– y prácticas orien-tales, como el *yoga*, el sujeto, el *yo* se nadifica: éstas buscan la nada subjetiva, de la persona; aquélla, la cristiana, deja la nada de los objetos terrenos para enriquecerse con el *todo que es Dios*.

> Para venir a poseerlo todo,
> no quieras poseer algo en nada;
> para venir a serlo todo,
> no quieras ser algo en nada;
> para venir a saberlo todo,
> no quieras saber algo en nada (San Juan de la Cruz)

En la ascesis cristiana el *yo* se plenifica con Dios; en las orientales se hace *nada*, perdiendo su identidad individual.

Sorprende leer en algunas carteleras de templos católicos anuncios sobre

---

3 Guénon, René, *La metafísica oriental*, Barcelona, Ed. de la Tradición Unánime, 1984.

cursos de *yoga* o ejercicios de "control mental". ¿Sabrán sus pastores el pasto que le están dando a sus rebaños? ¿Por qué no se anuncian cursos sobre San Juan de la Cruz, o sobre *Las moradas* de Santa Teresa, o ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, o sobre la espiritualidad de San Francisco de Sales?

"Están superados", dirán al mejor estilo hegeliano, según el cual la historia es un continuo devenir dialéctico entre tesis, antítesis y síntesis. Nada hay permanente ni inmutable; todo cambia (!).

2) El Donatismo y los Movimientos Contestatarios del Siglo XX

Otro de los frentes polémicos en el que se debatió San Agustín fue la herejía donatista, surgida en el s. IV y que tuvo como principal inspirador a Donato. Esta doctrina errónea se basaba en afirmar que la administración de los sacramentos efectuada por la Iglesia Jerárquica y sus ministros era inválida pues no contaba con la pureza y santidad de la Iglesia exigida por su divino fundador, de tal manera que rebautizaban a sus adeptos, como prueba de lo que creían. Este movimiento del norte de África también tenía un sesgo político, pues protestaban y se rebelaban contra la autoridad imperial de Roma.

G. Papini encuentra semejanza con el movimiento de la Reforma luterana del s. XVI. Por un lado, una acusación de corrupción de la fe y costumbres en la Iglesia de Roma, y por otro lado, un empecinamiento de los príncipes anglo-sajones, convertidos al protestantismo, en mantener las posesiones arrebatadas a los monasterios e Iglesias locales católicas.

H. Belloc coincide con esa apreciación histórica al referirse a lo sucedido con la Reforma en Inglaterra: "La fuerza impulsora de las alteraciones a la muerte de María (Estuardo) no estribaba en el odio al catolicismo, sino en la determinación por parte de la clase más rica de conservar los resultados económicos de la Reforma, es decir, en retener las nuevas fortunas creadas por la confiscación de las tierras monásticas y clericales" [4].

La teología de la liberación y el mesianismo temporal

Otro movimiento surgido dentro de las filas católicas –aunque también hizo su aparición en cierto sector de las religiones protestantes especialmente nucleadas en el "Consejo Mundial de Iglesias"– es el denominado *"teología de la liberación latinoamericana" (TLL)*. Se desarrolla a partir de la década del sesenta y aún persiste su anidamiento en determinados espacios pastorales de la Iglesia, tanto católica como protestante.

El núcleo de esta desviación es fuertemente temporal, pretendiendo reivindicar para los pobres el liderazgo en lo político, económico y social. Se acusa a la Iglesia jerárquica de estar comprometida con el régimen opresor capitalista y se insiste

4 Belloc, Hilaire, *Carlos I, Rey de Inglaterra*, Buenos Aires, Ed. Juventud, 1942, p. 30.

en que la verdadera evangelización implica tomar partido en la lucha por la liberación de los pobres, erradicando el capital, tanto interno como exter-no, por ser expoliador y esclavizante.

Ha escrito uno de sus líderes, el P. Gustavo Gutiérrez:

> La Iglesia aparece, sustancialmente, como la depositaria exclusiva de la salvación: fuera de la Iglesia no hay salvación. Esta exclusividad [...] justifica que la Iglesia se considere el *centro* de la obra salvadora, y que se presente, por consiguiente, como un poder frente al mundo [...].
>
> Los nuevos enfoques son los que, gracias a Maritain, recibirán el nombre de *nueva cristiandad*. En consecuencia la autonomía de lo temporal es sobre todo afirmada frente a la *jerarquía eclesiástica* [...] Hoy (según la teología de la liberación) el mundo es reconocido paulatinamente como consistente en sí mismo. *Autónomo* frente a la autoridad eclesiástica, autónomo frente a la misión de la Iglesia, el mundo se va afirmando en su secularidad [...] El hombre latinoamericano... en su lucha revolucionaria se libera de una manera u otra del tutelaje de una *religión alienante* que tiende a la conservación del orden [5].

Este error inspiró a varios sacerdotes guerrilleros, como es el caso público y notorio de los PP. Cardenal y D'Escoto, ministros en tiempos del gobierno sandinista en Nicaragua, desvío que les mereció la suspensión *"a divinis"* por parte de las autoridades eclesiásticas.

Frente a la herejía de base, San Agustín esgrimió su fe ortodoxa, según la cual la santidad de la Iglesia no depende del elemento humano que la integra, sino del divino que la asiste y vivifica, así como la eficacia de los sacramentos no de-pende de la santidad de los ministros, sino de la causa de la gracia, que es Dios. También les refutó las infundadas acusaciones contra algunos obispos católicos.

En el orden temporal y político, San Agustín se opuso al uso de la fuerza y del terror por parte de las autoridades del Imperio, pero admitió que era justo se castigase a quien turbaba, con excusa de religión, el orden y la paz del país y de la Iglesia. Este argumento será luego utilizado para explicar y justificar la Inquisición en la Edad Media [6].

3) El Pelagianismo y la Autosuficiencia

En el 411 el donatismo fue condenado. San Agustín comienza su lucha contra la herejía desatada por el monje Pelagio. Este error le sirvió para elaborar con profundidad y apasionamiento la doctrina sobre la gracia y la predestinación. Pelagio y sus seguidores sostenían que el hombre nace bueno y que el pecado original sólo afectó a Adán. Por tanto, la voluntad del hombre es suficiente para salvarse, no necesita de la gracia ni de ningún auxilio sobrenatural.

---

5 Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ed. Sígueme, pp. 85-101.

6 Cfr. Papini, G., ob. cit., p. 256.

Papini asocia esta herejía a Rousseau, quien también parte de la bondad natural del hombre y hace descansar el progreso y la convivencia humana en la soberanía de la voluntad. Una derivación de esta concepción es la pedagogía y educación defendida por la escuela de Austria, bajo el liderazgo de Claparede y otros, que sostienen la necesidad de suprimir toda disciplina en la enseñanza y dejar que el educando se manifieste espontáneamente, pues por naturaleza sus espontaneidades serán siempre buenas.

En nuestros días, esta *autosuficiencia* humana está presente: el hombre se salva, él construye su historia, los gobiernos temporales no necesitan de Dios, el laicismo de Estado y un pluralismo relativista han arrinconado a Cristo y su obra redentora como algo íntimo e individual, sin trascendencia ni implicancias en la vida pública. Muchos católicos no son pelagianos en la vida privada pero sí en la vida pública. Admiten el divorcio vincular, la soberanía absoluta popular, y algunos, si se los apestilla, darían su voto por el aborto, al menos el terapéutico (aquel que es practicado para salvar la vida de la madre).

También en el campo de la psicología y psiquiatría ha penetrado la mentalidad pelagiana, y no sólo en el mundo no católico sino también en éste. Hay psicólogos y psiquiatras que en sus prácticas profesionales proceden "como si" los hombres no heredasen el pecado original cometido por Adán y Eva. Por tan-to no tienen presente la necesidad de la gracia santificante con las virtualidades de la gracia sanante o medicinal, remedio destinado a fortalecer a la persona en el bien contra las debilidades derivadas del pecado y a restablecer la armonía y jerarquía entre lo inferior (carne) y lo superior (espíritu), cuya subversión gene-ra angustia, neurosis y depresión.

Preciso es decirlo: hay una diferencia con lo que acontecía en tiempos de San Agustín. Hoy no se formulan tesis pelagianas; se obra de acuerdo a las consecuencias de las mismas. Pero esta circunstancia no exime de desenmascararlas y refutarlas, advirtiendo a aquellos que aceptan conclusiones sin averiguar los principios que le dan origen.

Cuanto antecede no pretende en modo alguno minimizar el importante auxilio que pueden prestar las disciplinas psicológicas y psiquiátricas cuando en-cuadran las terapias dentro de la antropología teológica que antes se mencionó: todo hombre nace con el pecado original y, aunque bautizado, permanecen en su corazón las tendencias al bien y al mal, la rebelión de lo inferior (carne) contra lo superior (espíritu). He aquí el origen del mal individual y social que San Agus-tín esgrimirá contra los maniqueos y pelagianos; a los primeros para refutarles la existencia de dos dioses, uno del bien y otro del mal; y a los segundos para negarles la ingenua tesis de la inocencia y bondad natural del hombre. Hoy estos argumentos agustinianos valen para los que defienden y se comportan con una autonomía absoluta en el orden temporal, como si éste proviniera de otro principio que no fuera Dios; también valen para los educadores, psicólogos y políticos roussonianos que creen en la bondad natural del hombre y en la auto-

suficiencia de la voluntad para educarse, sanarse y decidir las pautas de la convivencia social y política, sin aceptar la soberanía de Dios ni la necesidad de su gracia.

III. Providencia Divina

Si hay algo que impresiona en la lectura de las *Confesiones* es la fe de San Agustín en la Providencia divina. Él sabe que es hijo de la misericordia de Dios; él sabe que el viraje de 180 grados que dio en su vida, no fue por su eximia capacidad intelectual y vo-litiva, sino por obra del Supremo Gobernador del mundo. Cuántas veces se lee que mientras el Señor lo buscaba y se le acercaba él se alejaba más con sus vicios y concupiscencias. Esta conciencia personal de la bajeza en que vi-vía y en la que buscaba vivir hizo re-saltar más la obra de la divina Providencia.

San Agustín atribuye así a la predilección de Dios el haber tropezado con la lectura del *Hortensio* de Cicerón. Él buscaba la felicidad: un pagano le señalará el camino de la sabiduría. Providencial fue el encuentro con San Ambrosio en Milán; con Simpliciano; con sus amigos en Casiciaco. Providencial fue para él la lectura del pasaje de la Biblia abierta al azar, con los ojos cerrados, esperando la señal del cielo, como cuando la voz misteriosa le indicó "toma y lee", y su vista cayó en el pasaje de San Pablo que lo conmovió y coronó su conversión: "No en banquetes ni en embriagueces, no en cubículos y deshonestidades, no en las contiendas y en las envidias, sino revestíos del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne ni de despertar sus apetitos" (Rom. 1; cfr. *Conf*., L. VIII, cap. 12). La interpretación que dio San Agustín a un hecho acaecido a su madre Santa Mónica revela hasta qué punto veía la mano de Dios aun en los mínimos actos de la vida. En efecto, la joven Mónica estaba encargada en su casa paterna de ir a buscar a la bodega, diariamente, el vino que se servía en la mesa. Bajaba ella acompañada por la criada y al escanciar el vino lo probaba antes de presen-tarlo a los comensales. Esta costumbre fue gustando cada vez más a Mónica, hasta que la afición al vino fue más allá de probarlo; no era ya un sorbo sino, quizás, un vaso. Cierto día, dispuesta a cumplir con lo habitual, discute y pelea con la criada; ésta, enfurecida, la increpa: "borracha". Escribe San Agustín:

San Agustín, por El Greco

> Así, añadiendo a aquel pequeño sorbo primero otros pequeños sorbos cotidianos (como el que desprecia lo poco, viene a caer en lo mucho) llegó a contraer tal costumbre, que ya bebía con gran gusto una copa de vino casi llena [...] ¿con qué remedio la curasteis, Dios mío?, ¿con qué medicina la sanasteis? [...] la criada le echó en cara esta mala costumbre que su ama menor tenía, y con un modo áspero y desabrido la insultó llamándola *borrachuela*. Estimulada la niña con esta injuria, abrió los ojos para ver aquella fea costumbre, y desde aquel instante la condenó ella misma y la dejó. Ello es cierto, que así como los amigos adulando nos pervierten, así muchas veces los enemigos injuriando nos corrigen [...]

Seguidamente, en este capítulo, y a propósito de la injuria que agraviara a su madre, San Agustín enuncia un principio clave para interpretar la historia particular de cada uno y la historia en general. Expresa:

> Mas Vos, Señor, que gobernáis todas las cosas del cielo y de la tierra; que de todas usáis, haciendo que sirvan al cumplimiento de vuestra voluntad, *y dando su debida ordenación, aun a las cosas que desordenadamente siguen el curso perturbado de los siglos, hasta de la misma enfermedad de la una os servisteis para sanar a la otra: con que cualquiera que advierta y reflexione esto, no tendrá ningún motivo para atribuirse a sí mismo el buen efecto que sus palabras hicieron tal vez a otro, a quien quería corregir de algún defecto* (*Conf.*, L. IX, cap. 10).

Este principio y creencia en la Divina Providencia, como se dijo, juega un rol central en el pensamiento de San Agustín. Lo reitera y apela a él muchas veces, y no sólo en las *Confesiones*, sino también en otras obras, como *La ciudad de Dios*, en cuyo texto se lee:

> Así como Dios es óptimo Creador de todas las cosas buenas, así también es *justísimo ordenador* de todas las voluntades malas.

Y en otros lugares reitera el mismo pensamiento:

> Pero del error que cometían todos aquellos [...] os servías para mi provecho; y del que yo cometía [...] os valías para mi castigo. Porque Vos habéis dispuesto (y se cumple puntualmente la orden) que todo corazón desordenado sea verdugo de sí mismo (*Conf.*, L. I, cap. 12).

En el *Enquiridion* también dirá:

> Mejor juzgó [Dios] de los males hacer el bien que no permitir los males (cap. 27 y 29).

Es la misma doctrina que transmite San Pablo en su II Carta a los cristianos de Roma: "Y sabemos que Dios coordina toda su acción al bien de los que le aman, de los que según su designio son llamados" (8, 28).

La fe en el Supremo Ordenador del bien y del mal podría ser mal interpre-tada, como lo fue por la corriente luterana, calvinista y jansenista. Un pesimismo radical

está en la base de estas desviaciones de la correcta teología agustiniana y católica. Se concibe la predestinación de los buenos y la reprobación de los malos como algo fatalmente establecido por Dios; todo está infaliblemente orde-nado por la Divina Providencia y los hombres sólo intervienen para cumplir su papel predeterminado *"ab eterno"*. Tan es así –han pensado algunos– que para nada sirve la oración; ella no puede modificar un ápice lo predeterminado por el Creador. La libertad del hombre desaparece frente a los designios divinos.

Esta interpretación no responde al auténtico pensamiento de San Agustín. Es célebre su adagio, sintético y en contrapunto semántico, como le gusta al retórico Agustín:

Quien te hizo a ti sin ti, no podrá salvarte a ti sin ti.

Y respecto de la necesidad de la oración, ¡cuánto reconoció las lágrimas y preces elevadas al Altísimo por su santa madre!

Es que no escapaba a San Agustín que Dios, motor y ordenador del universo, mueve a las causas segundas al modo de sus propias naturalezas. Así, al hombre le asiste y le mantiene en el ser y en el obrar sin quitarle el ejercicio de su libertad. Que aquí se encierra un gran misterio, no caben dudas, pero en la aceptación del mismo juegan, entre otras consideraciones, la necesidad de la primera causa, asistiendo al ser y obrar de todo ser creado; la finalidad intrínsecamente exigida por la inteligencia divina, pues es inconcebible imaginar que el Creador hizo el mundo sin finalidad o dependiendo del obrar de una de sus creaturas para saber el destino final; y la libertad que el mismo Creador dio a los hombres y ángeles, y por la que muchos elegirán adorar y servirle y otros se rebelarán a su ordenamiento.

Ésta y otras consideraciones no escapaban al agudo intelecto de Agustín. Prueba de ello sus escritos y recomendaciones de vida piadosa y entregada a Dios.

Escribe en el *De Trinitate*:

> Así toda criatura es gobernada por su Criador, de quien, por quien y en quien fue establecida. Por eso la voluntad de Dios es la primera y suma causa de todas las hermosuras corporales y de todos los movimientos. Porque no se hace visible o sensiblemente nada que no haya sido ordenado o autorizado desde lo interior, invisible e inteligible aula del sumo Emperador, conforme a la inefable justicia de premios y castigos, gracias y retribuciones, en esta amplísima república universal de la creación (III, 49).

Y en otro lugar:

> Una cosa es crear y administrar la creación desde el íntimo y sumo centro de la causa, lo cual es propio del Creador, y otra cosa es ejecutar exteriormente una operación según las fuerzas y facultades distribuidas por Él, *para que lo creado se desenvuelva según sus tiempos y modos* (*De Trin.*, III, 9-16).

En el misterio de la predestinación, parte de la Providencia divina, si sólo se aprecia el ordenamiento eterno en desmedro de la colaboración libremente aportada por la creatura racional, se cae en un fatalismo y pesimismo radical que puede conducir a la angustia y desesperación existencial. Por otra parte, si se pretendiera exaltar tanto la libertad del hombre, en desmedro del gobierno divino, se da pie a una autosuficiencia y soberbia, conducentes al ateísmo práctico: el hombre, individual y socialmente, obra como si Dios no gobernara a la persona y a la sociedad y todo dependiera de la voluntad de cada uno y de cada pueblo.

IV. Reflexión final

Muchos otros comentarios sugiere el libro de las *Confesiones*; lo más conveniente es recomendar su lectura.

En cuanto a la persona de Agustín, nos queda la de un ser *fogoso*, primero para la vida sensual y carnal, luego para abrazarse a Dios, su Salvador: "inquieto está mi corazón hasta que no descanse en Ti, Señor". *"Un incansable buscador de la verdad"* : lo condujo a ello el *Hortensio* de Cicerón; pasó luego por los maniqueos, académicos, escépticos, platónicos y plotinianos, hasta dar con San Ambrosio, Simpliciano y otros amigos que lo apreciaban, contando siempre con las lágrimas y oraciones de su santa madre, Mónica. *"Un creyente inquebrantable en la Providencia Divina"* : todo sucedió en su vida por la divina ordena-ción del Creador. Él libremente se apartaba de ese orden, por lo cual se arrepen-tirá siempre, y Dios disponía sus desviaciones al fin al que lo había destinado. Recuerda esto aquel refrán popular que dice: "Dios escribe derecho con líneas torcidas".

Frente a la soberbia de sus años mozos, así lo confiesa, la humildad en su conversión será el eje de su santidad: todo lo bueno nos viene de Dios; lo malo de nosotros. *"Un polémico"* que después de su conversión lidió contra el error, convencido de aquello que dicen las Escrituras, señalando el doble oficio del sabio: exponer la verdad y condenar el error (*Gutur meum meditabitur sapientia et labia mea detestabuntur impium* [7]). Hoy se pretende acallar la voz de los predicadores de la Verdad exhortándolos a practicar un malsano "irenismo" o coexistencia pacífica con el error. Caridad con el adversario, sí y siempre, a pesar de sus insultos; pero el error debe ser rechazado: todo se construye con la verdad, todo se destruye con el error.

7 Cfr. Santo Tomás, CG LI, cap. 1

VERBA DENARIA

Carlos A. Sáenz
1894-1976

Cervae carissimae

I
Modus est sine modo amare.
(Severus Milevitanus
P. L. 33, col. 419)

Si siendo nada me creaste,
si siendo barro me hiciste,
si pecando me cubriste
y por mi amor te encarnaste...
(¡y que todo eso no baste
para ganar la partida!)
¿de qué me sirve la vida
pues no te amo más, Señor?:
la medida del amor
es amarte sin medida.

II
Prava in directa.

Me tientas por una senda
y por otra me sorprendes;
luz a mis ojos enciendes
y me pones una venda;
paso del mal a la enmienda,
de la enmienda al desvarío;
me abraso y tiemblo de frío;
hoy me tomas, hoy me sueltas;
voy dando vueltas y vueltas...
¡qué vueltas tienes, Dios mío!

III
Sciens bonum et malum.

Pecó Adán para tener
ciencia de bienes y males,
y saber así de cuales
se urdiría su quehacer.
Yo no quiero perecer
queriendo ser como Dios,
yo quiero seguir en pos
de su oscuridad sagrada
sin saber nada, y que nada
se interponga entre los dos.

IV
Sero an nocte...

Si ha de venir por la tarde
o si llegara de noche,
no quiero que me reproche
que la lámpara no arde.
Pero semejante alarde
de velar y no dormir
¿cómo lo podré sufrir
si no me acorta la espera,
o me unge de manera
que arda en lugar de vivir?

V
Nihil nisi spes...

Por una nada bajaste
del cielo de tu ser todo,
y me creaste de modo
que con ser nada me amaste.
En mí, siendo tu contraste,
pusiste tu semejanza:
misterio que no se alcanza.
Tú eres el ser, yo mi nada,
y tu ser no me anonada
pues mi nada es esperanza.

VI
Apocalypsis, III, 17.

Cree que atesora riquezas
porque compra y porque vende;
cree que de nadie depende
porque sueña con grandezas;
cree que cubre sus torpezas
con el brillo de su escudo,
y que su mirar agudo
desentraña lo entrañable...:
mas no sabe el miserable
que es pobre, ciego y desnudo.



Grabado de Juan Antonio Spotorno

VII
Incredibilis mors.

Sé que la muerte no es tanta,
sé que es un cambio de vida,
sé que es llegada y partida,
pero, con todo, me espanta.
Se me anuda la garganta,
y se me nubla la idea;
todo en mi mente es pelea,
y la razón desfallece:
lo estoy viendo, y me parece
que no puede ser que sea.

VIII
Nunc coepi.

Dejar las cosas vedadas
cuántas veces prometí,
y tantas otras volví
neciamente a las andadas;
cuántas veces empezadas
las buenas fui descuidando...
Ya no sé cómo ni cuándo,
pero queda una esperanza,
y aunque afloje la confianza
voy a seguir empezando.

IX
De munere temporali...
(Ordo Missae)

Toda nuestra vida es vía,
por más que tienda al reposo,
movimiento doloroso
y tiempo sin alegría.
El pan se da cada día
porque es supersubstancial;
es vano todo caudal;
sólo hay momento y momento,
y hasta el Santo Sacramento
también es don temporal.

X
Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae.
(Ordo Missae)

Si miras a mis pecados
¿cómo podré subsistir?,
pero puedes permitir
que pasen disimulados,
por hallarse amortiguados
en la Iglesia, esposa tuya,
de tal manera que incluya
mi deuda en su santidad,
mis dudas en su verdad
y mi voz en su aleluya.

XI
A. M. D. G.

Cómo has podido apostar
tanto bien a mi flaqueza,
derrochando tu largueza
en quien no sabe ganar.
Qué haré pues sino jugar
la partida decisoria,
con el lastre de mi escoria,
sin más oro que mi adarme,
pues me fuerzas a salvarme
para que salve tu gloria.

XII
Onus leve.

He probado tu rigor,
y es menos duro que el mío:
el mío viene del frío,
nace el tuyo de tu amor.
Ahora comprendo, Señor,
por qué tu carga es ligera:
no es la carga, es la manera
de colocarla en la espalda.
Y pues tu amor me respalda,
dame una carga cualquiera.

XIII
Cor altum.

Va mi barca navegando
camino de la alta mar:
no lo puedo remediar
por más que vaya temblando.
No tengo guía ni mando,
ni sé dónde es el encuentro:
sólo sé que voy al centro,
y día a día más pobre.
El agua está más salobre
pues voy corazón adentro.

XIV
Interior intimo meo.
(S. August. 3 Conf. 6, 11)

Si me sumerjo en mi abismo
para hallar algo de mí,
tan sólo te encuentro a ti
en el fondo de mí mismo.
Fallido fue mi egoísmo
que por verme no me vio
cuando mi rostro buscó
en vez de tratar de verte,
pues estoy hecho de suerte
que eres más mi yo que yo.

XV
Inde dissimilis Deo,
inde dissimilis est et sibi.
(S. Bernardus. P.L.183, col.1179)

Por el pecado perdí
la semejanza divina,
y quedé, para mi ruina,
desemejante de mí.
Para encontrarme acudí
a la farsa del cinismo,
amando en mi paroxismo
la imagen de mi desgracia:
hasta que vuelto a tu gracia
pude volver a mí mismo.

XVI
Domine, Dominus...

Pues me queda mi albedrío,
aunque eres Dueño de todo
yo te designo, a mi modo
y de nuevo, Dueño mío.
Lo que tengo te confío,
lo que me diste te empeño,
me despojo de mi sueño
y rindo el alma arrobada,
siendo doblemente nada
y tú doblemente Dueño.



XVII
Enixa puerpera.

Qué parto tan doloroso
en el que me diste a luz
cumpliendo al pie de la Cruz
el mandato riguroso.
No fue como aquel gozoso
en el silencio profundo,
cuando el Niño, Rey del mundo,
pasó la puerta cerrada.
Aquí fuiste desgarrada
por este otro hijo, inmundo.

XVIII
Ut petentibus desiderata concedas, fac eos, quae tibi sunt placita, postulare.
(Oratio Dom. IX post Pent.)

Causa primera invisible
que me mueves libremente,
vena recóndita y fuente
de todo querer posible,
pon tu decreto infalible
en mi propia voluntad,
para que seas verdad
que me das lo que te pido,
siendo tuyo ese pedido,
Señor de mi libertad.

XIX
Carnis resurrectionem.

Vivo en este cuerpo enfermo
cuyo futuro horroriza:
lacras hoy, después ceniza
en el desolado yermo...
No sé si velo o si duermo
en mi total dispersión;
pero sabe el corazón
que en su misma podredumbre
se está encendiendo tu lumbre
para la resurrección.

XX
O memoriale !

Para remediar la ausencia
y zafarte de la historia,
recurres a la memoria
real de tu omnipotencia.
Allí substancia y presencia
ocultamente se dan,
y las recibe mi afán,
en tu Memorial divino,
como un poquito de vino
y un pedacito de pan.

XXI
Ecce mater tua.

Al descender de la altura,
no bastándote ser padre,
quisiste darme una madre
para expresar tu ternura.
Con su amor tu amor procura
justificar el regalo
a quien un hondo intervalo
separa de tu clemencia,
o excusar tu preferencia
por este mismo hijo malo.

XXII
Supervenit mansuetudo, et corripiemur.

La fuerza se desanima
en progresivo quebranto;
se enfría en la boca el canto,
y el sol su luz me escatima;
mientras lo lejos se arrima
se aleja lo que presencio;
en achaques me aquerencio,
como quien busca una cama,
y oigo que suena y me llama
la campana del silencio.

XXIII
Dominus Deus fraterque.

Por su palabra sabemos
que su Padre es nuestro Padre,
y Madre a su propia Madre
por su palabra tenemos;
su Ley manda que le amemos
de corazón los humanos,
y así, cuando alzo las manos
para bendecir a Dios,
pienso que somos los dos
de padre y de madre hermanos.

XXIV
Mysterium fidei.

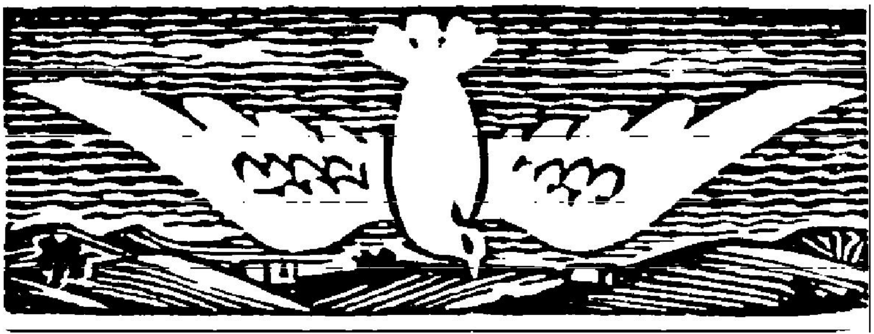
Por Cristo Nuestro Señor
la Iglesia, su Cuerpo místico,
ofrece aquí el eucarístico
Sacrificio redentor.
Misterio de fe y amor:
esa Víctima –aceptada,
viviente y glorificada–
se oculta en el Sacramento
para servir de alimento
a la plebe rescatada.

XXV
Ad Philipenses 2, 6-11.

Siendo Dios no se aferró
a su divina grandeza
pues asumió la pobreza
de ser hombre como yo;
y así humillado aceptó
la muerte y muerte de cruz,
por lo que en gloria a Jesús
diole el Padre un nombre eterno
que hace temblar al averno,
a la tierra y a la luz.

XXVI
Pridie quam pateretur.

Al instituir en la Cena
la Misa antes de la muerte
nos revelaste la suerte
de tu sagrada faena,
que temporal y terrena
por humana, por divina
eterna, en la peregrina
Iglesia encuentra asidero
para el milagro señero
que lo eterno al tiempo inclina.



Grabado de Juan Antonio Spotorno

XXVII
Kecharitoméne
(gratia plena)

Hombre al fin, hombre caído
de la gracia (des-graciado)
a tumbos con el pecado
aunque en gracia redimido;
entre gemido y gemido
un fulgor en la jornada,
la luz de la Inmaculada,
faro y prenda de salud,
que brilla en la plenitud
de la carismatizada.

XXVIII
Asinus tuus.

Porque no tuve consejo
y si tuve lo perdí,
sé que siervo inútil fui
y ahora lo soy más de viejo.
Cargado, torpe y perplejo
en todo cuanto discurro,
a ti, san José, recurro
cabizbajo, para que
me guíes: sí, san José,
guíame como a tu burro.

XXIX
A morte in vitam.

Con Cristo, mi vida, he muerto,
y con Él he renacido
en el bautismo, admitido
a la Iglesia del desierto.
La Fe me conduce al puerto
de la tierra prometida,
por esta senda torcida
que vuelve a dar con la muerte,
pues tan sólo de esa suerte
puede alcanzarse la Vida.

XXX
Pro nobis in hora mortis

Cuando me llegue el momento
de entonar mi propio oficio
uniendo mi sacrificio
al divino sacramento,
no sé si el entendimiento
se hallará libre o turbado...
Por eso va este recado
para la Madre de Dios:
que si me falla la voz
cante por mí lo callado.

XXXI
Ordinata sum.

Sin pecado concebida
concebiste al Redentor.
Ave, Madre del Señor,
de antemano redimida.
Ave, Madre de la Vida,
tan ordenada a vivir
que en el trance de morir,
no soportando estar muerta,
el Hijo te abrió la puerta,
y te bastó con subir.



Grabado de Juan Antonio Spotorno

XXXII
Ecce homo.

Este mortal inmortal,
necesario y corruptible,
espiritual y sensible,
angélico y animal,
eviterno y temporal,
por gracia sobrelevado,
luego caído en pecado
y en tal forma redimido
que por el Verbo asumido
es cruz en la Cruz clavado.

XXXIII
Cósmesis.

Porque la flor te obedece
por eso la flor es bella.
Porque obedecen, la estrella
brilla y el sol amanece.
Mi libertad resplandece
cuando la inmolo en tu altar,
pues a la gloria de amar
obediente mi albedrío
libre, corre como el río
libre, que corre a la mar.

l

La gama de mis pedidos
termina, lo espero, aquí:
fueron por ella y por mí
en tu voluntad unidos;
fueron anhelos cumplidos,
y sólo falta una cosa:
que bajo la misma losa
nos cobijes a los dos,
oh providencia de Dios
infinita y minuciosa.

In Memorian

GEORGE USCATESCU RADA (1919-1995)

STAN M. POPESCU

GEORGE Uscatescu Rada nació el 5 de mayo de 1919 en Curteana, distrito de Gorj (Rumania). Después de frecuentar el Colegio secundario de Targul Jiu, siguió los estudios universitarios en la Facultad de Letras y Filosofía de Bucarest. Abandonó Rumania a los 22 años, beneficiado por una beca, estableciéndose en Roma (Italia), donde logró doctorarse en Letras y Filosofía y, dos años más tarde, en Derecho.

En 1944 se trasladó a Madrid, donde encontró su segunda patria. Los españoles lo recibieron con cariño (como a todos los exiliados políticos procedentes de Rumania). Su cultura y su talento, juntamente con la gran facilidad con que hablaba español, italiano, rumano y francés, además de sus conocimientos de inglés y alemán, le permitieron afirmarse en los círculos culturales de España. Casi todos los diarios españoles y las más importantes revistas de Italia y España publicaron sus notas, comentarios, reseñas y estudios, desde los primeros tiempos de su exilio. Las frecuentes invitaciones que recibía desde Italia (de Sciacca, por ejemplo), para dar conferencias y publicar en las revistas de filosofía de dicho país, le abrieron una amplia ventana hacia Francia y Alemania, en donde se conoció su estatura espiritual a través de conferencias y de las relaciones que estableció con intelectuales de primer nivel, como Heidegger, Carlini, Paratore, Lupasco, Cioran, Eliade, Noica y otros.

El contacto con Heidegger le permitió profundizar algunos temas que habían sido objeto de su pasión antes de dedicarse a la docencia universitaria y , en especial, el esfuerzo ontológico que apunta a una "comprensión" de la modalidad filosófica de la creatividad en poesía, música, arte, cultura, ciencia y el arte mecáni-co de la imagen. Le preocupó y le despertó inquietudes el destino de la metafísica y las consecuencias nefastas que ejercían las ciencias sobre la misma. En aquella época escribió *Aporías del estructuralismo*, estudiando su génesis y sus tribulaciones, y puntualizando la difuminación de la mayor parte de sus conceptos.

El interés por el *logos* metafísico se extiende –en las décadas del sesenta,

setenta y ochenta– hacia el *logos* cultural, para indagar últimamente en el *"Unhebung"* post-metafísico. En muchas de sus obras se percibe la indiscutible influencia de Gentile (al que admiraba), lo mismo que la de Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Sciacca y Blaga.

En su *Historia de la Filosofía* (1978) había formulado los dos objetivos que se había propuesto: de un lado la idea de que cada etapa filosófica tenga su pro-pio lenguaje (con alto grado de autenticidad) para que el estudiante universitario pueda asimilar fácilmente sus contenidos, y de otro, la idea de ofrecer la posibilidad al investigador y al estudioso de habituarse a una integración meditativa del pensamiento filosófico, con miras a una dinamización de la propia creatividad.

A Uscatescu le preocupó sobremanera el problema del humanismo europeo, empleando una matriz que atravesó como una *via regia* toda su creatividad durante medio siglo. Dicho troquel lo ha indagado dentro de una perspectiva diacrónica y tipológica, a la luz de la morfología y la ontología de la cultura. Estudió críticamente todas las corrientes humanistas históricas (comenzando con las más antiguas y llegando hasta las más progresistas) y propuso un nuevo humanismo, iluminado por la creatividad surgida de la fe cristiana y de la conciencia de un devenir orientado a la meta analógica. Podríamos afirmar que sus estudios sobre el humanismo europeo –siempre desde la perspectiva de la ontología de la cultura y de la filosofía de la historia– lo ubican entre los más destacados especialistas europeos. Mencionamos tan sólo algunas de sus obras que merecieron los comen-tarios más elogiosos en las grandes capitales de Europa: *La morte de l'Europe*, traducida por los franceses en 1957 y distinguida con el Premio de la Unión Latina de Francia; *Profetas de Europa* (1962); *Séneca, nuestro contemporáneo* (1965); *Proceso al humanismo* (1968); *Erasmo* (1969), monografía galardonada con el Premio Nacional de Literatura de España; *Europa, nuestra utopía* (1975).

Entre los años 1947 y 1957 dictó cátedra de Filología y Civilización Rumana en la Universidad de Barcelona, y en Madrid fue nombrado Director del Departamento de Filosofía de la Cultura, Estética y Arte, función que anteriormente habían desempeñado José Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors. Durante el desempeño de su función escribió, entre otras, las siguientes obras: *Escatología e Historia, Utopía y plenitud histórica, Maquiavelo y la pasión del poder, Teatro occidental contemporáneo, Teoría e historia de la cultura, Forjadores del espíritu europeo, Cultura y Vanguardia, Brancusi y el arte del siglo, Estructuras de la imaginación, Fundamentos de estética y estética de la imagen, Lenguaje y creatividad, Ideas maestras de la cultura española, Introducción a la antología de la cultura*, etc.

Su tarea científica y docente estuvo acompañada por una gran actividad como publicista y, muy especialmente, por su creatividad poética. Escribió ocho tomos de poemas en el idioma rumano y dos en español. Su talento es comparable con el Höelderlin, Rilke, Blaga y Barbu. Dentro de la cultura europea, Uscatescu fuer acertadamente retratado por el filósofo Constantin Noica: "«Uscatescu» no es un autor, es un mapa. Leyéndolo afloran poco a poco los contornos de un

conti-nente mental... El continente mental del escritor es *Europa rediviva*... En la obra de George Uscatescu percibimos una aventura del espíritu, que acontece en una nave que nos lleva a un sólo continente habitable, la Atlántida del espíritu...".

Ha sido distinguido en Roma (Italia) con el premio de la "Unidad Europea", Doctor Honoris Causa de la Universidad Napoca-Cluj, de la Universidad de Iassy (Bucarest), y es, además, Miembro de Honor de la Academia Rumana de Bucarest.

En el año 1991, su amor por el terruño rumano le hizo renunciar al exilio y ma-nifestó su deseo de dar cátedra a los estudiantes rumanos de la Facultad de Historia de la Universidad de Bucarest. La Decana, una ilustre desconocida, sin antece-dentes de investigación, rechazó la generosa oferta del gran hombre de cultura, bajo el pretexto de que era miembro de la "Legión San Miguel Arcángel".

Parafraseando a Terentianus Maurus podríamos decir: *"Habent sua fata legionaris"*... (o "poeta").

REVISTAS RECIBIDAS

AICA, Boletín semanal, Bs. As.:
N° 2016, Agosto 1995.
N° 2017, Agosto 1995.
N° 2018, Agosto 1995.
N° 2019, Septiembre 1995.
N° 2021, Septiembre 1995.

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón, Bs. As.:
N° 213/214, *China. Jóvenes. Ancianos. La búsqueda de Dios*, Año 1995.

ANALES, de la Corporación de Científicos Católicos:
Año I, N° 1, 1995.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO MEXICANO, México D. F.:
Año LV N° 437, Julio-Agosto 1995.

CATHOLICA, Revue bimestrielle, Paris, Francia:
N° 49, Automne 1995.

COMMUNIO, Revista Católica Internacional, Ed. Argentina:
Año 2 N° 3, *La Fe*, Septiembre 1995.

CUESTIONES TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS, Univ. Pontif. Bolivariana:
Año 20 N° 56, 1994.

DIÁLOGO, Y el Verbo se hizo carne:
N° 12, Sept. 1995.

DISENSO, Bs. As.:
Año II, N° 5, Septiembre 1995.

DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
N° 3, 1995.

E.I.R., Resumen Ejecutivo:
Vol. XII, N° 14, *Bosnuia: la geopolítica británica crea un nuevo Holocausto*, Julio 95.
Vol. XII, N° 15, *Van cayendo los títeres del Narcotráfico SA, en el Caribe*, Agosto 95.
Vol. XII, N° 16, *Por qué la mayoría de los premios Nobel de economía son charlatanes*,

Agosto 95.
Vol. XII, N° 17, *Ante el derrumbe financiero, la oligarquía acapara bienes físicos*, Septiembre 95.
Vol. XII, N° 18, *La larga carrera de Kissinger al servicio de la Corona británica*, Septiembre 95.
Vol. XII, N° 19, *En la ONU, el Papa defiende al Estado nacional soberano*, Octubre 95.

ESPÍRITU, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana:
Año XLIV, N° 111, 1995.

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia:
N° 1122, *"Cascos Azules", derrota organizada*, Julio 1995.
N° 1123, *Guerra caliente entre espías*, Julio 1995.
N° 1124, *"No faltar a la verdad ni por un reino"*, Julio 1995.
N° 1125, *El PSOE recupera sus señas de identidad*, Agosto 1995.

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia:
Anno XXIV N° 1, *Inverno della Repubblica.*
Anno XXIV N° 2, *Non uccidere: un comandamento che é dono.*

LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual:
N° 313, *David, figure de Jésus-Christ*, Juin-Juillet 1995.
N° 315, *Pèlerinages vendéens et bretons*, Septembre 1995.

LA HOJA DE COMBATE, México:
N° 335, *La infernal infamia del control antinatal*, Ago '95
N° 336, *La Inquisición en la Nueva España*, Sept '95.
N° 337, *"Pedro, ¿me amas?"*, Oct '95.

LECTURE ET TRADITION, Chiré-en-Montreuil:
N° 211-212, *Le Thomisme*, Sept.-Octobre 1994.
N° 213-214, *XXIV Journée Chouanne*, Nov.- Decembre 1994.

LECTURE FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil:
N° 459-460, *Elections municipales*, Juillet-Aout 1995.
N° 461, *Les Forces militaires françaises existent-elles encore?*, Septembre 1995.
N° 462, *L'eau douce...*, OCtobre 1995.

L'HOMME NOUVEAU, Rev. bimensuel, Paris, Francia:
N° 1117-8, *Le mysteère de la femme*, Aout 1995.
N° 1119, *Le Créatur au ban de la Création*, Sept. 1995.
N° 1120, *Les écercelés de culture*, Octobre 1995.
N° 1121, *Le devoir de culture*, Octobre 1995.
N° 1122, *Une prophétie de Pie XII*, Octobre 1995.

MALLEA, Revista de la Cultura Hispanoamericana, Semestral:
Año 3, N° 3, Agosto 1995.

MEMORIA, Revista mensual, Bs. As.:
Año II, N° 12, Agosto-Septiembre 1995.
Año II, N° 13, Octubre-Noviembre 1995.

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Bs. As.:
Tomo II, Año 2, N° 19, Septiembre 1995.
Tomo II, Año 2, N° 20, Octubre 1995.
Tomo II, Año 2, N° 21, Noviembre 1995.

PAIDEIA CRISTIANA, Profesorado Salesiano "San Juan Bosco":
Año XI N° 21, Junio 1995.

RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, Roma, Italia:
N° 2 Anno XXXIII, Maggio-Agosto 1995.

EL PODER OCULTO DE LOS "MASS MEDIA"

MARÍA ESTHER PEREA DE MARTÍNEZ

¿CÓMO explicar los drásticos cambios operados en el comportamiento, las costumbres o en el léxico cotidiano de las nuevas generaciones? ¿Por qué se discuten o ignoran elementales normas morales? ¿Por qué se escuchan lenguajes groseros y hasta procaces en ambientes que no corresponden? Hasta mediados de nuestro siglo las nenas jugaban a las muñecas, hoy las mamás juegan a ser nenas.

La confusión reinante hace tambalear convicciones e instituciones asentadas por siglos. La Verdad es reemplazada por una pluralidad de verdades que se acomodan a intereses subjetivos. Por otra parte, una patológica sobrestimu-lación sexual despoja al amor humano de su nobleza y fecundidad. Los niños, reserva de la especie, son arrastrados hacia una precocidad salvaje de inimaginables consecuencias.

Tratando de localizar las posibles fuentes que originan tales mutaciones, rastreamos opiniones sobre el tema; entre otras, Alvin Toffler expresa: "Estamos *transformando nuestra propia psiquis*: cada uno de nosotros crea en su cerebro un modelo mental de la realidad, un almacén de imágenes. Todas ellas componen nuestra visión del mundo" (*La Tercera Ola*). En otro lugar sostiene que el área en donde se operan profundos cambios, no se limita al la tecnología y sus formidables adelantos sino que se está "... cambiando la cultura, psicología, los valores, la religión...". Es decir, aquello que tiene de esencial la vida humana.

En cuanto al agente capaz de introducirse en la intimidad del pensamiento para operar desde allí tamaños cambios, existe total coincidencia: *los masivos medios de comunicación* o *mass media*. Los Obispos reunidos en Puebla, hace ya más de veinte años, aseguraron que entre los más importantes agentes de cambios sociales se encontraban los *mass media*. "Actúan en forma simultánea y masiva (...) inciden en toda la vida del hombre y ejercen sobre él, de manera conciente o subliminal una influencia decisiva".

"En la actualidad –sostiene Antonio Lucas Marín– los medios tal y como se organizan y operan son las causas más importantes de transformación de una

sociedad en sociedad de masas", y esto porque, como primer motivo, "la gente sólo alcanza el mundo real objetivo a través de los medios de comunicación" (*Hacia una teoría de la Comunicación de las Masas*). Arturo de la Orden observa asimismo que, cada vez en mayor tiempo, número e importancia de materias entre el hombre y la realidad se interpone una máquina; en el área que nos ocupa, léase pantalla de TV, máquina publicitaria, etc... Es decir, que los masivos medios de comunicación operan como los más formidables agentes de cambio del comportamiento humano. El fin del presente artículo consiste en comprobarlo.

I. Los Medios masivos de comunicación de nuestro tiempo

Con la aparición de los medios masivos de comunicación quedó inaugurado un poder nunca antes igualado por la magnitud y trascendencia del cambio operado a partir de su uso. Y ello, tanto en el plano individual como en el colectivo del hombre contemporáneo. Los *mass media* han modificado el modo de pensar, valorar y comportarse, del hombre actual y en especial de niños y jóvenes. Toda la cultura occidental ha sido trastornada a partir de su aparición. Allí donde termina el cemento persisten las antenas de TV. Donde no llega la electricidad, se enciende la radio transistor. Sectores analfabetos que no acceden a la lectura se informan por radio y televisión. En cuanto a edades, los *mass media* atraen a bebés, niños, jóvenes, adultos y ancianos: en todos ejercen la misma e inexplicable atracción. Estos medios podrían ser definidos como aquéllos capaces de transmitir el mismo mensaje en forma instantánea a millares de heterogéneas y anónimas plateas diseminadas en lejanía, en niveles nunca antes conocidos.

Se los llama *masivos* por el número sideral de sus destinatarios, pero también lo son porque no se dirigen a personas o grupos determinados. Es decir, que la heterogeneidad del público es lo común y constante. No atienden posibles diferencias y se mueven según pautas también masivas, dirigiéndose generalmente a un nivel cultural bajo.

Se considera acertadamente a los *mass media* como prolongación del siste-ma sensorial; razón por la cual la información que ellos suministran se confunde con la realidad misma y, por lo tanto, aparece como cierta. En efecto, al actuar como prolongación de los sentidos modifican la percepción del universo obser-vado. De la misma forma que al mirar con lentes, los transparentes cristales mo-difican la percepción de la realidad de quien los usa. Con razón se dice entonces: "lo dijo la radio" o "lo vi en televisión" como sinónimo de una verdad indis-cutible. Sin embargo, la mediatización permite un sinnúmero de manipulaciones que los espectadores no sospechan.

Dijimos que se confunden con la realidad misma, sin tener en cuentra po-sibles selecciones ocurridas previo a su emisión. Por ejemplo, las personas que aparecen en entrevistas callejeras, protagonistas de una huelga u otro acontecimiento,

pueden ser seleccionadas entre otras que finalmente no aparecen. Los televidentes, en los reportajes, tampoco recuerdan que son imágenes proyectadas electrónicamente, son de ficción. Por esta confusión, lo que dicen o hacen, ejercen sobre el receptor la misma impresión que si de la realidad se tratase. Otro ejemplo: la «espontaneidad» que ofrecen los comportamientos y viscisitudes de los protagonistas de las telenovelas, también es recibida con la fuerza de lo real. El público no advierte claramente que son producto de múltiples ensayos. Ejem-plo: "Estoy sola, tristemente sola", gime la actriz. Y el público llora conmovido. No se piensa que está rodeada de aquellos que toman la escena, por lo tanto del equipo filmador.

Los efectos conseguidos son de tal magnitud que algunos llaman a los *mass media*: "el Cuarto Poder", aunque muchos los consideran el "Primero". *Lo que no pasa por los medios masivos de comunicación, no existe*. Es decir que la realidad que ellos ignoran no tiene relevancia y por el contrario, aquello que iluminan o exaltan es imitado por plateas universales. Consciente o inconscientemente, al final del día, la mente ha sido ocupada por un arsenal de todo tipo de informaciones e imágenes que tienen por origen los masivos medios de comunicación y lo receptado opera activamente en la interioridad de cada destinatario.

Al decir de Edgard Morin "han constituido una prodigiosa red nerviosa en el gran cuerpo planetario". De este modo la humanidad entera parece un único y gigantesco cuerpo cuyo sistema nervioso es estimulado al unísono. Con su po-der de convicción como no ha sido conocido antes en la historia de la huma-nidad. En virtud de sus cualidades ha sido posible borrar límites geográficos, anular tiempo y distancia. Diferentes culturas, costumbres y pueblos, triunfos y guerras, historia y geografía, personajes de todo tipo, vivos o muertos han podi-do ser conocidos a través del cine o TV. Por ellos el mundo ha llegado a ser "una pequeña aldea en donde nada ocurre que no sea inmediatmente visto y cono-cido" (Mac Luhan).

II. Características de los Medios

El hombre contemporáneo posee una información universal y rápida: puede desarrollar sentimientos de solidaridad al conocer y presenciar acontecimientos de diversa índole que le motivan o de los cuales tiene una interpretación ya dada por los medios masivos de comunicación. Los destinatarios que cada vez leen menos convierten a los *mass media* en única fuente informativa. No hay que ol-vidar que la información es la materia prima del pensamiento. Es la «energía vital» que alimenta la inteligencia: como la sangre circula por las venas, la infor-mación nutre la interioridad. Para muchas personas, los masivos medios de co-municación determinan los contenidos que ocupan su mente. Uniformidad de las mentes: en tanto las máquinas industriales producen *cosas* en serie, en el presente caso se podría hablar de «industrialización de los espíritus» o sea masas repetidoras de los modelos exaltados.

Expondremos a continuación las características más sobresalientes de los modernos medios de comunicación, para entender mejor el alcance de los mismos. En un primer análisis surge que la *universalidad, pasividad, unidireccionalidad* y *mediatización* son los ragos típicos de los *mass media*.

1. *Universalidad*: por el número sideral de los destinatarios. Tres satélites geoestacionarios estratégicamente ubicados, pueden controlar el planeta Tierra y todo cuanto en él ocurre. Desde niveles geográficos o metereológicos hasta políticos o de telecomunicación, en infinitas gamas y posibilidades: teléfono, en-víos de fax, acceso a bancos de datos, programas televisivos, etc... Un medio ma-sivo, como lo es la TV, está presente en cualquier hogar, y es usado en mayores tiempos por aquellos de menor cultura. Para grupos poblacionales muy margi-nados, la radio se constituye en único vínculo con la civilización.

La universalidad también se refiere a la amplitud de los contenidos que presenta. López Forero, refiriéndose a los variados tópicos que abarca, incluyendo el plano ético, asegura: "las más íntimas convicciones personales, sufren un desgaste diario que, en algunos casos, producirá una lenta erosión hasta amoldarse a las exaltadas por medios masivos. Es aquí donde los medios de comunicación adquieren máxima importancia, pues por su conducto se logra ejercer el control de la llamada opinión pública, su poder es tal que no sólo imponen a los individuos un consumo, sino que, en la misma medida, logran interiorizar y "legitimizar" un estereotipo de hombre, de mujer, de familia, etc.".

2. *Pasividad*: los destinatarios no se detienen para analizar los contenidos. La televisión y la radio son medios fugaces, rápidos e irreversibles, por tanto es imposible detenerse pues a cada instante la atención debe atender los contenidos siguientes. Esto no permite, normalmente, la reflexión sobre lo visto o es-cuchado. Por otra parte, algunas veces por pereza, cortedad de años, mediocridad o cansancio, la gente se entrega a *todo* lo que se ofrece, especialmente por la televisión. Además hay que agregar que la naturaleza humana tiende al menor esfuerzo, le agrada recibir todo elaborado y servido.

Con los *mass media* sucede como con la papilla de los bebés: sólo tienen que abrir la boca (en nuestro caso los ojos y oídos) y se introduce el alimento sin tener la menor idea de su composición. En la pasividad del consumo de los *mass media*, ocurre como con el fenómeno fisiológico de la digestión: luego de tragar, sucede un proceso inevitable que prosigue silenciosamente. La materia introducida (convenientemente elaborada) finalmente es absorbida por la tota-lidad de tejidos, aun aquellos que no tuvieron participación directa en la consu-mición. Todo el organismo sufre los efectos.

3. *Unidireccionalidad*: la comunicación establecida por los *mass media* queda establecida entre dos polos, uno (el emisor), que expone mensajes y los desarrolla, y otro (el público), que pasivamente absorbe y acepta. Las minorías que dirigen también seleccionan el material que exponen e imponen a la mayo-ría. No hay

posibilidad de respuesta por parte de quienes no comparten los con-tenidos o la forma en que los *mass media* los interpretan. La libertad se limita, por ejemplo, a apagar la TV pero no en elegir los contenidos. En otro medios, las cartas a los lectores, no se publican todas y en los llamados telefónicos o no se conocen –o no alcanzan– la fuerza de la emisión que eventualmente se objeta. La Fundación Argentina del Mañana, por su parte, recoge cerca de 14.000 fir-mas para que se aplique el horario de protección al menor en TV y sin embargo, esto no se cumple eficazmente.

4. *Mediatización*: los destinatarios reciben las informaciones y programaciones con previos condicionamientos. Debido a ello, llegan al público de una determinada manera y se extraen como propias las conclusiones que han sido previamente elaboradas y previstas por sus productores. Ejemplo: *veo* nublado, *oigo* truenos (información directa), saco el paraguas y uso el impermeable (comportamiento), pues voy a salir. En cambio veo sol radiante pero el locutor anuncia lluvia, confiando plenamente en lo que dice (información mediatizada), me comporto como en el primer caso.

III. Tecnología de los Medios masivos de Comunicación

La tecnología de los medios masivos audiovisuales de comunicación está regida por un lenguaje propio que se diferencia del hablado o escrito. Esta tecnología opera y se confunde con el sistema sensorial. Así por ejemplo la radio prolonga el oído y la televisión la vista y audición. En la práctica es como si el hombre de nuestros días pudiera usar un oído mágico que le permite escuchar lo que hablan en los más apartados o selectos rincones del mundo: presidentes, asambleas, justas deportivas y todo cuanto ocurre en lejanos países y continentes. A la vez, con el ojo electrónico del televisor pueden ver cuanto sucede en el planeta y en el espacio como fue posible observar "la otra cara de la luna" y el mismo alunizaje. Los medios masivos de comunicación no tienen signo moral alguno, sus contenidos son los que imprimen determinadas direcciones.

Estas admirables ventajas, tienen también otros aspectos. Es importante recordar que los sentidos son fácilmente engañados, si la información remitida por ellos no pasa por el tamiz de la reflexión, puede inducir a error. Del mismo modo que una varilla de cristal, introducida en un recipiente con líquido parece quebrada, pero la realidad es distinta. Otro ejemplo: un remedio amargo, envuelto en sustancias azucaradas, engaña las papilas gustativas.

Habrá entonces que analizar cómo es usada la imagen, la palabra y la relación-distinción entre ambas.

a. *Cualidades de la imagen*

En el caso particular del cine, televisión, video y publicidad televisiva, las imágenes parecen cobrar vida y se confunden, como anticipamos, con la realidad. Las situaciones presentadas alcanzan un mayor actractivo porque están enmarcadas por ambientes, escenarios variados, colores, música y efectos especiales –que en la realidad no se dan– pero que ayudan a insertar profundamente lo que hacen o dicen los personajes de ficción.

La palabra escrita dice lo que expresa y no puede confundirse: si leo *perro* no puedo pensar o imaginar una *mesa*. La imagen, por el contrario, sugiere más de lo que intrínsecamente muestra. La industria pornográfica, por ejemplo, ex-plota el alto poder estimulativo que tienen las imágenes contempladas. A partir de ellas, se genera una serie de pensamientos encadenados que terminan por decidir, muchas veces, una conducta reflexivamente no deseada. Es difícil con-trolar la imaginación. Si observamos el recorrido de la contemplación al acto, queda claro que la imagen como punto inicial, se dirige al mundo primario de lo instintivo, valiéndose de estímulos sensoriales (vista y también el oído que es-cucha las palabras, canciones, música o efectos especiales). Toda esta estimulación remite al deseo, cuya satisfacción, finalmente, se traduce en acto.

El lenguaje icónico, además, es muy particular y responde a lo íntimo de la naturaleza humana que no desea recibir órdenes. La imagen sugiere, invita, propone modelos, presenta actitudes que despiertan, sin decirlo, deseos de ser imitados: justifica, aconseja y repite suave, pero constantemente; doble botín alcanzado por la persuasión del lenguaje empleado. La gente se adhiere pasivamente a los personajes e imágenes con las que cotidianamente es «ametrallada» sorpresivamente y por ende sin defensas.

La imagen dice bastante menos de lo que sugiere y la persuasión es un fenómeno inconsciente en quien la padece, pero intencional en quienes la producen. Guardini, en su *Rivoluzione sessuale*, refiriéndose a este proceso, expresa: "constriñe a la persona a aceptar fines, ideales, modelos de comportamiento, etc., en-torpeciendo su capacidad de juicio y sugestionando sutilmente la libertad".

b. *Palabra e Imagen*

La palabra se dirige a la inteligencia. Es imposible leer o escribir sin pensar lo que se lee o se escribe. Esto requiere un nivel de atención, si bien mínimo al menos, constante mientras dura tal actividad. Por otra parte, la lectura puede adecuarse al ritmo de comprensión del lector y también puede interrumpirse pa-ra pensar, comparar, etc... También permite re-leer, subrayar, archivar. Es decir, una serie de actividades que fijan y obligan a razonamientos que con los *mass media* son imposibles.

La imagen está ahí, no necesita más. Para arrastrar el pensamiento es suficiente mirar, basta una simpre estimulación sensorial tan sencilla como una

mirada, para activar procesos que hacen nacer el pensamiento. Y el pensamiento es la chispa que pone en marcha el silencioso motor de la interioridad. Como dijimos, el resultado o dirección impreso por el pensamiento, queda plasmado en el comportamiento.

La imagen tiene códigos distintos y se dirige al mundo sensorial. De la composición de imágenes pueden desprenderse contextos, aunque no figuren formalmente e ineludiblemente convocan determinados razonamientos. Además, la imagen pueden ser comprendida por niños, hasta bebés y también por analfabetos. La imagen de un perro es universal y no existen barreras idiomáticas o de edad para comprenderla. Sin embargo, la palabra escrita *perro* sólo puede en-tenderla la persona alfabeta, que además maneja "ese" idioma.

Una imagen vale por mil palabras. Así por ejemplo, una biografía llevada con todo profesionalismo al cine o TV puede obtener la adhesión o rechazo de la ideología que el personaje encarna. Ese efecto cosechado por las imágenes en una hora supera a la lectura de toda una bibliografía que trate o explique científicamente dicha ideología. Claude Santelli muy acertadamente opina que "lo específico del lenguaje audiovisual es conseguir que se acceda a las ideas por la emoción". Mientras la alfabetización es la comprensión racional de significados conceptuales, los *mass media* transitan en sentido opuesto.

c. *Diferencia entre Palabra e Imagen*

Si bien el cuadro que presentamos es suceptible de flexibilidad y consideraciones menos taxativas, la intención es destacar los rasgos predominantes tanto en la lectura de la palabra impresa, como en la de las imágenes.

PALABRA	**IMAGEN**
Es una **actividad** de la inteligencia	El receptor es **pasivo**
Es **racional**. Proceso consciente	Se dirige a lo **emotivo**. Procesos inconscientes
Es comprendida sólo por **alfabetizados**	Es comprendida por **analfabetos** y **niños** de jardín de infantes incluso
Es **concreta**	Significa **más de lo que expresa**
Se necesita **atención**	**No** se necesita **atención**
No se confunde con la **realidad**	**Se** confunde con la **realidad**
Se puede identificar la **ideología** del autor	**No** se identifica la **ideología** del autor. Se consume con ingenuidad y pasan desapercibidos los mensajes subyacentes
Facilita la **abstracción**	Tiende a lo **pragmático** y a la **«cosificación»**
Se tiene **conciencia** del **tiempo**	**«Bloquea»** el tiempo del consumidor

IV. Niveles de lectura de la Imagen

Si penetramos aún más nuestro argumento y tratamos de desentrañar todas sus virtualidades observamos tres niveles de posibles lectura de la Imagen, en el contexto de nuestro estudio. Así entonces advertimos los siguientes: *el que aparece* (primer nivel); *el que significa* (segundo nivel); la lectura dentro del con-texto general del universo comunicacional o el llamado *curriculum oculto* (tercer nivel).

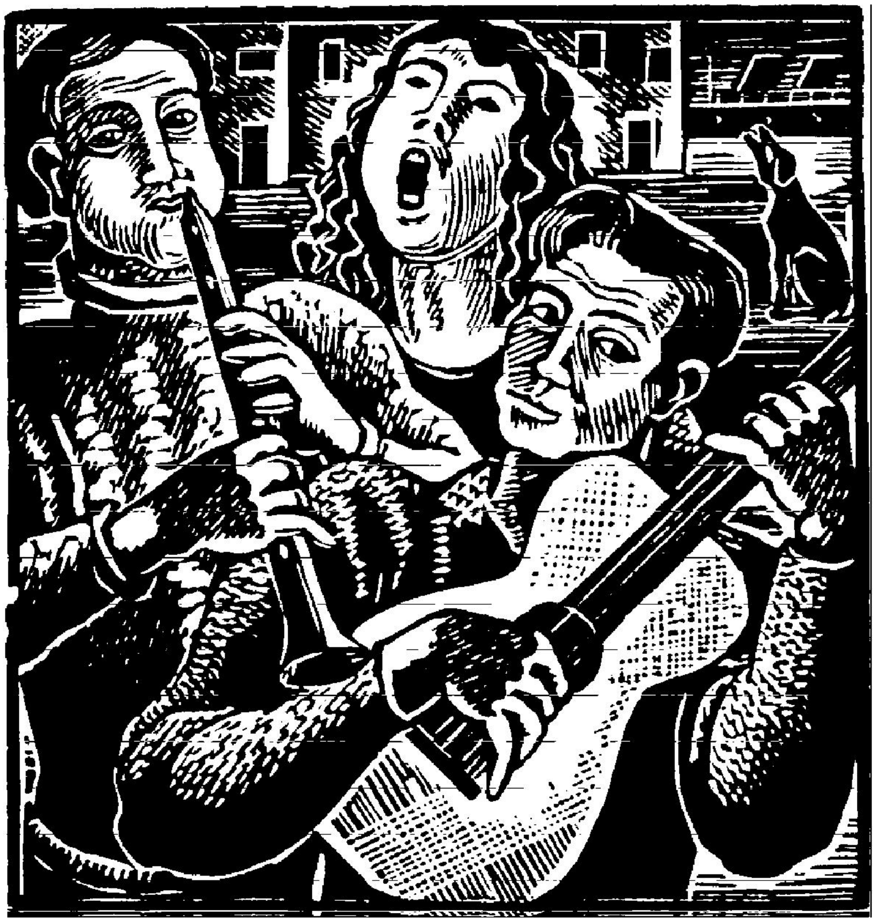
Analicemos, por ejemplo, las manos entrelazdas que fueron presentadas por la TV con motivo de la campaña contra el *Sida*. ¿Qué se ve en el primer nivel? Se suceden manos entrelazadas: de una mujer y de un hombre, luego de un hombre y de otro hombre, para terminar con dos manos de mujer en idéntica posición. Pero, evidentemente, las primeras representaban relaciones heterosexuales, las restantes en cambio homosexuales. Estos significados eran «leídos» por los adultos (segundo nivel) y no por los niños (primer nivel) que no accedían a la lectura profunda de los significados.

Otto Preminger, célebre profesional de la imagen, declara, en cuanto a los mensajes subyacentes, que "lo importante es decir cosas sin que el espectador se dé cuenta". En ese "no darse cuenta" reside la silenciosa inserción en el inconsciente de significaciones que no aparecen a primera vista.

Algo parecido ocurre con los contenidos y la determinada forma de desarrollarlos: una cosa es lo que aparece y otra lo que suscita. Ocurre también con la simpatía o antipatía que produce la actuación de un personaje determinado (policía, sacerdote, padre, homosexual, etc.), las cualidades o defectos del personaje tal y como las asume en la ficción, son trasvasadas silenciosamente a todos los de su misma especie por un fenómeno de asociación que se extiende por analogía.

Es interesante y a veces sorprendente destacar que, más allá de los conte-nidos expuestos, existe a su vez un *curriculum oculto*, como sostiene Van Poeke, que organiza todo el conjunto. Según Gerbner, los mensajes constituyen un sis-tema de elementos coherentemente interrelacionados y su conjunto produce un universo global. Así además de la presentación del tema se encuentra su relación con el conjunto en el cual se halla formando parte del «universo» del que hablamos. De allí que nunca debe ser considerado aisladamente. Más allá de la naturaleza fragmentaria de los mensajes particulares hay un mensaje general implícito. Esto puede ser comprobado al evaluar el género de contenidos y la forma de tratamiento que reciben al ser presentados casi en forma permanente y ocupando los mayores espacios o de mayor audiencia.

La presencia de ciertos temas como sexo, homosexualidad, ausencia de familia, violencia, terror, y la igualdad de tratamiento que ellos reciben, aun cuando aparentemente no guardan relación entre sí, configuran un *curriculum oculto*. Esto sale a la luz si las programaciones son analizadas comparativamente y se extraen los esquemas que en ellas funcionan en forma mayoritaria. Pero todo esto



Grabado de Juan Antonio Spotorno

pasa desapercibido para casi la totalidad de los usuarios. Con tal sutil pene-tración han nacido nuevas formas de manipulación.

Kathleen Reardon habla de «etapas persuasivas», como parte de las estategias utilizadas por los *mass media*, para conseguir determinados objetivos. Este proceso se desarrollaría en sucesivos tiempos:

a. Captación del tema sin relación con otros.

b. Posible contradicción entre las valoraciones personales y las presentadas por los *mass media*.

c. Etapa de aflojamiento, duda, desconcierto. El medio frecuentado ya opina «así».

d. Justificación de quienes obran de la manera presentada, lo que supone cambios de importancia.

e. Aceptación de comportamientos presentados como normales que, sin

embargo, se contraponían a profundas convicciones personales y que anteriormente provocaban rechazo.

f. Miedo a presentarse como «pasada/o de moda» y quedar aislada/o en reuniones y cierto círculo de amistades.

g. Lenta erosión de las propias convicciones hasta su extinción total.

h. Comportamiento personal de acuerdo con dichas nuevas valoraciones.

Esta evolución puede comprender tanto a convicciones o juicios ideológicos, políticos, creencias religiosas, así también como referirse a modas, costumbres o conductas (matrimonio, adulterio, conductas homosexuales, etc.). Y da, en muchos casos, la explicación de insospechados e incomprensibles cambios de opinión, operados en el lapso de tiempos relativamente cortos.

V. Invasión electrónica de las mentes

¿Se podría hablar de avasallamiento de la libertad humana a través de una invisible invasión electrónica de las mentes? Esta pregunta nos remite a la consideración de dos términos que se oponen: libertad y esclavitud. La libertad es el ejercicio de la capacidad de optar, decidir. Sólo el hombre accede a este nivel porque el resto de los seres vivos está condicionado, no puede escapar a lo que el resto de la especie hace, pues está determinado por la naturaleza *ad unum*. El estado de esclavitud es aquel en donde el hombre, libre por su misma natu-raleza, queda sometido a la voluntad de quien lo domina.

En la Historia Antigua, los vencedores llevaban a los vencidos en calidad de esclavos, quienes estaban obligados a trabajar y servir a sus nuevos amos en condiciones humillantes e indignas. En tiempos contemporáneos, los horrores de las guerras, hablan de la violenta pérdida de la libertad y las tremendas cruel-dades a las que es capaz de llegar el hombre. En estos casos los signos de escla-vitud son visibles, materiales y concretos. Quedan cadáveres en muchos casos que pueden ser individualizados y en otros también las víctimas se muestran en fotografías con mutilaciones corporales que inspiran horror. Pero la naturaleza humana no se limita a su realidad corporal. Por ello también es posible hablar de otros tipos de esclavitud, como la sufrida en los países comunistas, por ejem-plo. Allí algunos perseguidos no son encarcelados o muertos, sino que se los tor-tura psíquicamente sin que puedan ejercer su libertad de pensamiento o su po-der de decisión. En China las mujeres jóvenes son sometidas a un control perma-nente para detectar posibles embarazos que, en el caso de existir y contar ya con un hijo, se las obliga a abortar.

No obstante, la inteligencia inventa todavía otras sofisticadas formas de invisible esclavitud. El conductista Skinner al referirse a ellas asegura que "no hay peor esclavitud que aquella de la que no se tiene conciencia, ni pesan las cadenas que encadenan". Bajo ese dominio el hombre creyéndose que hace –en términos vulgares– «lo que se le da la gana», no dispone en realidad de poder de

decisión y sutilmente es obligado a optar por valores que le son impuestos y comportarse de acuerdo a ellos.

En efecto, si en forma cotidiana y hasta casi obsesiva, ciertos temas o modos de conducta son observados como habituales y no hay otros modelos para contrastar y tener opción para otras alternativas, es natural que la libertad quede limitada a elegir entre los exaltados tan ruidosamente por los mass media. Además, estos modelos corresponden a apetencias instintivas que no implican esfuerzo o superación en aceptarlas o entregarse a ellas. Y con el refuerzo que supone la constancia de su presentación. Lentamente se van operando las acomodaciones que exponíamos en las etapas persuasivas descriptas por Kathleen Reardon y que también coinciden con las presiones sutiles de conciencia que conllevan a la masificación y pérdida de la personalidad. Una laxitud mental esfuma todo esfuerzo o seria reflexión; desanima para la búsqueda de otros objetivos que no sean el momento presente, sin encadenamiento o responsabilidad sobre los posteriores. La vida –con esa óptica– no es un todo, sino una fracción de momentos sin articulación entre sí, ni proyectos de vida generales.

Libertad de expresión y arte

¿Cómo explicar la presencia de modelos, situaciones, comportamientos y lenguajes que hasta hace muy poco tiempo estaban reservados para ambientes muy bajos o personajes marginados y hoy son corrientes en especial entre la gente joven? Los instrumentos de este acercamiento o introducción en los hoga-res, se vehiculizan en gran medida a través de los *mass media*. En repetidas oportunidades, irrumpen con imágenes negativas, no respetan los derechos de la familia que quiere para sus hijos un ambiente sano y educativo. Lo que en la realidad se distingue como nocivo, se introduce por vía de la televisión, amparada en una mala interpretación de libertad de expresión, ejercida por los medios.

La libertad a veces suele entrar en discusión cuando se relaciona con el arte. Por un lado, la producción artística reclama libertad absoluta y pareciera que toda limitación está reñida con el ejercicio de la libertad de expresión. Para dar luz sobre este problema es necesario aclarar que la libertad no es un absoluto. En la realidad, la libertad de cualquiera tiene límites. Así por ejemplo un fabri-cante de alimentos o remedios, en nombre de *su* libertad, no puede poner a la venta sustancias o preparaciones que pongan en riesgo la salud de sus posibles consumidores. El control que se realiza para evitar este peligro, no se interpreta como atropello o censura; el mismo derecho se tiene a esperar iguales medidas cuando está en juego la salud psíquica o está comprometido el plano moral, etc.

Las reglas de tránsito son otro ejemplo: se tiene libertad para conducir pero esto tiene ciertos límites. Se necesita primero cumplir condiciones indispensables tales como edad mínima, libreta de conductor, etc. Además, quien ejercita la conducción, debe respetar las señales y todo aquello que involucra riesgo para otros.En el caso de expresiones orales o escritas, gesto o actitudes, cada cual

puede expresar o hacer lo que desee cuando su conducta queda en la privacidad. Pero cuando se rompe el círculo privado, esta libertad también tiene un justo límite: no puede ofender públicamente a otros; éstos tienen derecho entonces a iniciar la demanda correspondiente. Estos pocos ejemplos corroboran que en la vi-da diaria, la libertad no es un absoluto. En suma: las conductas privadas ciertamente involucran a quienes las protagonizan, pero si son públicas no pueden evadir la responsabilidad sobre los efectos que provocan en quienes las observan.

Precisamente la pornografía, en uno de sus aspectos más conocidos, es la exhibición pública e intencionada de todo tipo de material erótico que sale de la privacidad. Es obvio que lo mostrado por los *mass media* dista mucho de que-dar limitado a la privacidad; por el contrario, se dirige a un público multitudinario e indiscriminado y por tanto, no puede evadir su responsabilidad ante las masas, incluída las de menores.

La libertad de unos no puede ser ejercida en perjuicio de otros, ni puede irrumpir, ante un gran público, cualquier tipo de material, sean imágenes, canciones, exhibiciones o situaciones directamente pronográficas. Y si esto de suyo es penado, de ninguna maera pueden ser excluídos los masivos medios de comunicación. El artista o productor no puede faltar al respeto que el público merece y cada uno de los destinatarios, por humilde, inculto (los menores de edad, con mayor razón), por insignificantes que parezcan tienen una dignidad que no es posible olvidar o humillar. Como expresa Carmen Vidal de Monteci-no, Rectora de la Universidad San Sebastián de Valparaíso (Chile): "La comunicación que no reconoce la dimensión del otro (...) limita la capacidad de autorrealización personal".

Una incorrecta y caprichosa interpretación de la libertad de expresión, per-mite un filtrado de un material (pornográfico, violento, sádico, etc.) que supone un avasallamiento de la libertad, llegando a resultar perverso para los más indefensos y desprotegidos. Los efectos que ese tipo de material produce, suponen una sutil presión sobre la opción respecto de conductas íntimas pero trascendentes; por donde queda constreñida la libertad personal. Precisamente el documento del Pontificio Consejo para las Comunicaciones sociales, publicado por *L'Obsservatore Romano*, en junio de 1986, percibiendo las consecuencias de un desbordamiento en los derechos de los *mass media*, ya advertía: "Uno de los fenómenos alarmantes de esto años, ha sido la creciente difusión de la porno-grafía y la generalización de la violencia en los medios de comunicación social (...) Mientras crece la confusión respecto de normas morales, las comunicaciones han hecho posible al gran público, incluidos niños y jóvenes, la pornografía y violencia. Nadie puede considerarse inmune a sus efectos degradantes o a sal-vo de la erosión causada por los que actúan bajo su influencia (...) la pornografía como la droga, puede crear dependencia y empujar a la búsqueda de un mate-rial cada vez más exicitante y perverso (...) La propagación de tales males a tra-vés de los medios de ocmunicación social son una ofensa a los individuos y a la sociedad y plantea un problema urgente que exige respuestas realistas (...) El derecho a la libertad de

expresión no es un absoluto, a cada derecho corresponde una responsabilidad.La responsabilidad de promover el bien moral de los jóvenes y garantizar el respeto a las mujeres y los individuos".

Conclusión

Los *mass media* de suyo no tienen signo moral alguno. Es la naturaleza y el modo de exposición de los contenidos quienes imprimen una determinada dirección. El hombre, como rey de la creación visible, no puede dejarse avasallar por ninguna fuerza, por más avanzada que sea la tecnología que la impulse. La técnica debe estar al servicio del hombre y no a la inversa. No se trata, para nada, de negar el progreso o intentar dejar de utilizar los *mass media*. Pero es conveniente y urgente analizar las particulares tecnologías y recursos para llegar a un control que impida la dependencia o lleve a inconscientes imitaciones.

Si los primigenios objetivos de los *mass media* fueron el de informar y entretener, hoy desbordan esos fines y se constituyen en los más formidables agentes de cambios comportamentales a niveles masivos, lo cual da origen a un singular poder político y cultural en manos de un reducido número de personas que los dirigen y manejan a las mayorías. La importancia actual de los medios masivos de comunicación está dada por la incidencia que actualmente ellos tienen, tanto en la educación de las nuevas generaciones como en los adultos que los utilizan sin criterio selectivo o no alcanzan a percibir los mensajes subyacentes.

La televisión ha pasado de «niñera» a «maestra» electrónica. Con razón se afirma que los niños actuales son «los hijos de la televisión». Con ella nacen nuevos modos de enseñanza que difieren y revolucionan a todo lo antes conocido. Los *mass media*, con cambiantes «vivencias», atrayentes escenarios, manejo profesional de imágenes y con la inserción de mensajes subyacentes que se ins-talan en la intimidad de la conciencia, ciertamente modifican los comportamientos.

Las tecnologías y recursos propios de los *mass media*, aceleran y profundizan la inserción de sus mensajes. En el caso de lectura de imágenes es interesante compararla con el fenómeno racional de la lecto-escritura. De ahí se desprenden consecuencias que permiten entender cómo suceden nuevos aprendizajes y de qué forma se internalizan. Conviene superponer y verificar –por los elementos que juegan– la coincidencia que existe tanto en educación como en comunicación.

Los distintos medios masivos de comunicación convergen en la uniformidad esencial de sus mensajes. La total credibilidad que se les presta al confundirse con la realidad misma, el consumo indiscriminado y la ausencia de pautas críti-cas del público, da origen a una sutil presión sobre la libertad personal que con-duce a nuevas e invisibles formas de esclavitud de los espíritus. Los *mass media*, en especial la TV, se confunden con la realidad misma. Generalmente se ignora el condicionamiento que sufre antes de su presentación. Los personajes y contenidos promocionados por los *mass media*, se transforman en modelos para multitudes que no los analizan. La influencia de los estos medios es inversamente

proporcional a la edad y al desarrollo de la personalidad del destinatario y se constituyen en la actualidad en los más formidables instrumentos de cambios comportamentales a nivel individual y colectivo.

"Los medios sociales de la comunicación no pueden ser medios de dominación sobre los otros, tanto de los agentes políticos como de las potencias finan-cieras que imponen su programación y su modelo", pronunciaba su Santidad Juan Pablo II ante la UNESCO (2-VII-1982). Y continuaba: "Deben respetar la responsabilidad de la familia en el campo de la educación (...) Deben tener en cuenta el bien del hombre, su dignidad. No pueden ser sometidos al criterio del interés o lo sensacional sino que, teniendo en cuenta las exigencias de la ética, deben servir a la construcción de una vida más humana".

En suma, los *mass media* no pueden eludir la grave responsabilidad sobre los efectos que producen en multitudinarios públicos. Por otro lado, es deber del Estado el cumplimiento de las normas que los reglamentan como poner justo límite a una pretendida libertad de expresión que avasalla los derechos del consumidor. También es derecho de la familia exigir que los *mass media* no ofendan sus legítimas convicciones morales y religiosas. No se trata pues de negar la existencia o vituperar a los medios. Se trata de un razonable uso público y una responsable programación por parte de los emisores, según lo exige la dignidad de la naturaleza humana.

LA "NEW AGE" COMO TENDENCIA:
MÁS GENÉRICA QUE ESPECÍFICA

PATRICIO H. RANDLE [

SI se quiere profundizar el sentido del movimiento de la "New Age" es preciso, de entrada, entender que se trata de algo genérico; más allá de algunos datos específicos que definen el fenómeno central. Expliquémonos. La "New Age" no es sino la reedición corregida y aumentada de toda una corriente espiritual –o pseudo espiritual– casi tan vieja como el hombre. Pero sería pecar de superficial creer que ello es un argumento en contra, que debilita la alarma que provoca, pues sucede exactamente al revés.

La "New Age" es una hábil combinación de elementos antiguos con la promesa de un futuro mejor, de un hombre mejor, en busca de conciliar los mitos olvidados con el mito del progreso indefinido, el mito de que para que algo sea válido debe ser "nuevo".

Se trata de una concepción mental que pretende no chocar abiertamente con los ídolos de la civilización norteamericana; antes bien, quiere constituirse en una especie de respuesta "*light*" frente la caída de sus ídolos: la vida extroverti-da, la vida agitada, el cambio continuo; una alternativa a la profunda insatisfacción espiritual que deja el materialismo, y, a la vez, una evasión hacia un Nirvana amoral, neutro, aséptico, sin drama ni conflictos de conciencia.

La "New Age", no hay que olvidarlo, está diseñada a la medida de la civilización protestante (y en cierta forma a la de un catolicismo progresista, secularizante y descafeinado). De allí que los protestantes más conservadores, los verdaderos fundamentalistas, sean uno de los más encarnizados opositores a la "New Age", acaso porque han servido de vehículo inconsciente hacia ella, o por-que no quieren reconocer que solamente el Catolicismo se halla en las verda-deras antípodas de aquélla.

Decíamos al comenzar que se trata de un fenómeno genérico en el sentido de que bajo su rótulo se albergan variantes notables y que, en todo caso, no exis-te

[Conceptos vertidos en la presentación del libro de Alberto Boixadós, *El Nuevo Orden Mundial y el Movimiento de la New Age o Humanismo Cósmico*, efectuada el 17 de noviembre de 1994.

allí ninguna ortodoxia, ni siquiera una ortopraxis. La "New Age" es un gran paraguas que cubre cualquier tipo de reacción contra la vida artificial moderna, el reduccionismo cientificista, el *stress* de lo economicista, la crisis del Cristianismo, los excesos de la farmacopea y hasta el ateísmo racionalista.

Alberto Caturelli [1] lo asimila, en su esencia, a una forma moderna de inmanentismo, una manera sofisticada de negar lo trascendente, ante lo cual todas sus ideas quedarían sin sustento. Probablemente no haya una ulterior definición del sentido metafísico de la New Age. Pero, claro está, esto no agota el tema. Co-mo siempre sucede, a una explicación profunda se le puede contraponer otra menos especulativa, más práctica. Esto es lo que hizo Antonio Caponnetto tiem-po atrás [2], cuando todavía no se hablaba de la "New Age", al escribir sobre la contaminación de la cultura por lo pseudo espiritual. Allí pudo ilustrar el tema con multitud de casos concretos sobre sectas, religiones orientales y agnósticas, ritos, sociedades secretas y todo lo que el documento de Puebla calificó como "un espiritualismo de evasión" [3], a lo que habría que agregar que en la mayoría de los casos es una evasión grotesca. La gama es amplia y va desde los platos voladores al triángulo de las Bermudas, de Charles Manson a Jim Jones, envuel-ve a los Hare Krishna, a los Testigos de Jehová, a Silo y Nueva Acrópolis (dos creaciones argentinas que arraigaron en Europa). Y no es posible extenderse en el largo catálogo.

Como quiera que sea, sigue pendiente la pregunta: ¿Por qué? ¿Cuál es la explicación por la que estos movimientos –nunca del todo adormecidos– de pronto resurgen con fuerza?

Sin duda uno de los factores consiste en la anemia espiritual de Occidente, acentuada luego de la última Guerra Mundial y conjuntamente con el auge del desarrollo económico como meta exclusiva de los pueblos. El abandono, no ya de las religiones sino hasta del hábito metafísico, va dejando un vacío espiritual y una secularización tal que, de pronto, se produce una reacción. Esta reacción consiste en querer sacralizarlo todo, en creer por creer en cualquier cosa, en "abrirse" con absoluta facilidad a todo, incluso a lo falso. Confundiendo el mundo real con lo que tiene de convencional se lo impugna con argumentos subje-tivos que llevan a elaborar una suerte de humanismo cósmico (que no cristiano) y teísta (que no verdaderamente religioso).

Recientemente, la revista francesa *L'Express*, en un artículo sin pretensiones, acierta en formular una síntesis explicativa de esta tendencia, caracterizándola por las siguientes notas:

---

1 Caturelli, Alberto, "El inmanentismo moderno y el movimiento de la Nueva Era", Prólogo al libro de Alberto Boixadós, *El Nuevo Orden Mundial y el Movimiento de la New Age o Humanismo Cósmico*, Buenos Aires, Theoría, 1994, p. 9.

2 Caponnetto, Antonio, "La contaminación de la cultura por lo pseudoespiritual", en *La contaminación ambiental*, AA.VV., Buenos Aires, Oikos, 1979, p. 277.

3 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

1. Todo es Uno: el hombre, la Tierra, Dios.
2. El inconsciente conserva nuestra memoria.
3. La reencarnación es posible.
4. Nada sucede al azar. Por eso la adivinación es posible.
5. Podemos comunicarnos con los espíritus.
6. La Tierra es un solo ser vivo: GAIA.

Esta lista sirve como "test" demostrativo de que no es necesario ser un adepto de la "New Age" ni de ninguna secta formal para tener puesto un pie en el esoterismo. El claroscuro es muy sutil y, en general, la gente se va deslizando muy suavemente por falta de anticuerpos. O, para decirlo más brutalmente, del único anticuerpo que es la Fe en la Revelación de Cristo. Se podrá dudar de la legitimidad de esas creencias y hasta oponerse a ellas formalmente, pero en *ultima ratio* faltará la respuesta contundente de la alianza fecunda entre la Filosofía y la Teología, que se expresa en la doctrina de la Iglesia Católica.

Tal vez convenga hacer la salvedad de que no se nos pasa inadvertida la diferencia que existe entre un profesor Fabio Zerpa o un doctor Antonio Las Heras y René Guenon o Mircea Eliade, por mucho que éstos hayan entrado peligrosamente en el terreno movedizo del ocultismo. Rastros gnósticos se pueden ha-llar en una enorme cantidad de pensadores occidentales que tenemos por portentosos. Como lo he señalado en mi comentario sobre la obra de Couvert, de esa lista no escapan Baudelaire, Nietzsche, Barrés, Tolstoi, Simone Weil, Teil-hard de Chardin, y llega hasta otros más insospechables como Soloviev, Berg-son, Dostoiewski, Joseph de Maistre, y aún el propio Gustave Thibon de las postrimerías[4]. Pero ello de ninguna manera podría utilizarse como argumento a favor de este resurgimiento del ocultismo disfrazado de superreligión. O, para decirlo con mayor precisión: de estas nuevas religiones sin Dios –si así puede ha-blarse–, que nos invitan a meditar sobre la nada, o sea, a practicar una suerte de ascesis formal, sin contenido, que se nos antoja como hacer gimnasia ima-ginaria, pensando en los ejercicios pero sin mover un músculo, ni buscar la salud corporal como ayuda para la salud espiritual.

En cuanto a estas "religiones sin Dios", ya nos las ha predicado el Dalai Lama en su reciente visita a Buenos Aires. Pero si faltara otra prueba, recuérdese que la Suprema Corte de los Estados Unidos, en un caso de 1963, definió taxativamente -y para que sirviese de precedente- cuatro religiones "no teístas" (sic):

- la cultura ética
- el budismo
- el taoísmo
- el humanismo secular

4 Randle, Patricio H., "Etienne Couvert: La Gnose Universelle", en revista *Gladius* Nº 30, agosto de 1994, p. 111.

A propósito de esta extraña jurisprudencia, uno no puede dejar de interrogarse: ¿por qué estos movimientos, y particularmente la "New Age", florecen con tanta facilidad en los Estados Unidos? Steiner, autor de moda pero con agu-das percepciones, ha escrito en *Presencias Reales* :

> Dos impulsos principales dan fuerza al espíritu estadounidense: la inmanencia y el igualitarismo... la sensibilidad estadounidense tiende a colocar el recuerdo no en la historicidad sino en la utopía... Ninguna otra cultura ha dignificado tanto lo inmanente [5].

Creo que Caturelli no conoce a Steiner y estoy seguro de que Steiner no ha leído a Caturelli, lo cual refuerza aún más el acierto de ambos: el primero por haber hallado la clave última de la "New Age", y el segundo por darnos la pista de cuál es la razón de su difusión en los Estados Unidos.

En la tendencia genérica "New Age" entran no sólo doctrinas sino también meras *praxis*; vehículo eficaz para introducir gradualmente a los adeptos. Estas *praxis* son de la más variada naturaleza: desde el naturismo y las medicinas alternativas, cultivadas con cierto fanatismo, la gimnasia yoga, una cierta hipocondría ecológica, hasta llegar poco a poco a los cursos de autoestima, la desconstrucción, la bio-danza, la psicosinergia y el mentalismo. De allí se pasa luego a la parapsicología, la percepción extrasensorial, el yoga integral, los cursos de *"insight"*, los remedios holísticos. Y el camino queda abierto para la numerología, la recepción de mensajes cósmicos, la meditación trascendental, el cabalismo, el sufismo, el chamanismo, la imposición de las manos como método de sana-ción. De paso, la aceptación del evolucionismo transformista, de la metempsicosis o reencarnación, la entrega en cuerpo y alma a algún gurú, y, culminando este itinerario que muchos recorren pero pocos concluyen, los cultos satánicos.

Hay que aclarar que la "New Age" es una secta distinta. Una vez sostuve [6] que la quintaesencia de las sectas podía resumirse en que: 1) tienen un fundador; 2) tienen un solo libro; y 3) tienen dogmas.

Ahora resulta que la "New Age" no tiene *un* fundador, no tiene *un* libro, y no tiene dogmas sino "una espiritualidad", con toda la vaguedad que encierra el término, pero –eso sí– sin Dios ni Gracia.

Si la Suprema Corte de los Estados Unidos cree que es posible definir jurídicamente una "cultura ética" y un "humanismo secular", nadie nos podrá negar el derecho de hablar de una "ética del humanismo cósmico" como de una religión sin Dios que acepta las enseñanzas morales del Cristianismo pero no reconoce la divinidad de Jesucristo, a quien reduce a la categoría de un buen hombre, todo humano, frente al cual nosotros somos tan dioses como él.

El humanismo cósmico es una religión sin dogmas, sin doctrina vinculante y sin enseñanza propia. Y cuando todo es sagrado, nada es verdaderamente sa-

---

5 Steiner, *Presencias Reales*, Buenos Aires, ..., p. 47
6 Randle, Patricio H., "¿Qué es una secta?", en *La Prensa*, 4-10-1994.

grado. Si todo es sobrenatural, se está endiosando lo humano, la materia, un infinito inmanente que no es sino contradictorio. La salud intelectual sufre un grave desmedro en cuanto se aceptan esas premisas.

La idea de Gaia, la Madre-Tierra, como un superorganismo, tiene concomitancias atractivas; pero en cuanto se la define como algo autónomo, como un ser autodotado de vida y de pensamiento, resulta inaceptable. La Tierra, el Cos-mos, no son pensantes sino pensados. No son creadores de sí mismos sino crea-turas. La diferencia conceptual es abismal; no hay posibilidad de confundirse si uno está en sus cabales.

Es necesario tener bien en claro que una cosa es el Creador y otra su Crea-ción: Dios y el Mundo. Distinción que no hacían los presocráticos, lo cual los llevaba a un gnosticismo *avant la lettre*. Como escribe el Padre Gustavo Podestá: "el hombre, por más ejercicios yoga que haga, por más control mental, psicoa-nálisis, meditación trascendental, sólo encontrará caducidad, límite, imperfección, mortalidad" [7]. Lo iniciático, lo gnóstico, lo esotérico, cree que con el conocimiento basta para llegar a esa parte divina del hombre y, reconociéndola, se convierte en Dios.

San Isidoro de Sevilla, en una época en que proliferaban estas desviaciones de la Fe, ya escribió: "El hombre constituye una gran parte del conjunto de la Creación, pero sobrepuja a los demás seres en un grado tanto mayor cuanto más se aproxima a la imagen de Dios" [8]. Y más taxativo aún fue, anteriormente, el Concilio de Sevilla (año 400) cuando definió: "Si alguno dijere o creyere que el al-ma humana es una porción de Dios o que es sustancia de Dios, sea anatema" [9].

Uno se pregunta si la Iglesia no tendrá que volver a emplear este lenguaje acerado mientras las sectas avanzan y hasta se meten entre sus pliegues.

Es una característica de nuestro tiempo que el ateísmo filosófico y militante ya no es el enemigo, pues ha sido reemplazado por el "no-teísmo", para el cual lo natural ya es de por sí sobrenatural. Y cuando todo es sobrenatural, ya nada es verdaderamente sobrenatural. El iniciático siente que la divinidad está dentro de sí; de lo que trata es de saber encontrarla. De allí que se sumerja en prácticas fervientes e irracionales. Se aspira a ser como dioses –a través de una falsa ciencia y gracias al esfuerzo humano–, pero no a ser hijos de Dios por la Gracia de la Redención. ¡Menuda diferencia! Qué duda cabe que Dios es próximo al Universo; pero no se confunde con él. También conviene reflexionar acerca de que el hombre no es el "rey de la creación", como vulgarmente se dice, sino tan sólo su administrador, algo así como su delegado. De allí que todo ecologismo meramente antropocéntrico, aunque se salve de ser una simple entelequia –"la

7 Podestá, Pbro. Gustavo E., *Creación, Metafísica y Nueva Era*, Buenos Aires, Claretiana, 1994, p. 55.
8 Ibidem, p. 48.
9 Loc. cit.

naturaleza por la naturaleza misma"–, tampoco es una ecuación verdadera.

Por otra parte, el Universo no puede ser divino pues tiene principio y fin. Los científicos afirman que dentro de unos 50 millones de años el sol devorará a la Tierra cuando explote, y también se sabe que en la Creación todo tiene su cronología: nada existe desde la Eternidad.

El no distinguir a Dios de sus creaturas es la esencia del concepto griego de *pan*, raíz del panteísmo, algo que no huele precisamente a nada nuevo. Por más que la "New Age" se presenta como tal, como *new*, es una regresión a los esta-dios más primitivos de la civilización, en la que caen quienes vilipendian gratui-tamente a la edad Media, donde estas nociones se entendían con mayor clari-dad. El hombre no puede ser como Dios porque el Universo tampoco es Dios mismo.

Sin embargo, científicos a la moda hablan como si el Universo se bastase a sí mismo, fuese autocreativo o tuviera alma. Así procede Lovelock con su "Hipótesis Gaia" [10], Sagan con su "huevo cósmico" [11], y Capra con su "neo-taoísmo" [12]. En este contexto todas las religiones son aceptables y compatibles unas con otras. Jesús es un gurú más, otro Ghandi. El universo es lo único que existe, el Universo es lo único absoluto, el Universo es Dios.

Pero se olvida que a partir de la Sagrada Escritura, la nueva metafísica rechazó a la vieja. Se olvida que el Génesis en ningún momento es compatible con la idea de que el cosmos es un organismo autónomo divino y que el hombre es un ser divino, sino que es pura creatura, creada, en todo caso, a imagen de Dios, lo cual es bastante diferente.

De aquí proviene el empeño en afirmar que el Génesis habla con puras metáforas y el peligro que implica aceptar ese principio, tras lo cual se deshace lo esencial del concepto de Creación, que consiste justamente en la distinción entre el Autor y su obra. Si todo se confunde de entrada, luego podremos llegar cómodamente a sustentar los principios de la "New Age", que es lo que han hecho tantos sedicentes sacerdotes católicos como Thomas Merton o Pierre Teilhard de Chardin por caminos diferentes. Peor aún es la labor disolvente del brasileño Lauro Trevisan o el jesuita hindú Anthony de Mello (cuyos libros se pueden comprar en algunas librerías católicas, y con rebajas para sacerdotes) o el salesiano Ricardo Gerula, un experto en control mental, en meditación trascendental y en *"channeling"* –nuevo nombre para el oficio de *medium*.

Lo de la conspiración de Acuario tiene ribetes ridículos, aunque sus consecuencias son serias. Se propone una creencia religiosa pero sin revelación. Sus símbolos son el arco iris, el triángulo, los círculos concéntricos y muchos otros más. A todos se les otorga una explicación críptica. Aceptando un poco de cada religión

---

10 Lovelock, James, *Les ages de Gaia* (traducción del original de 1988, en inglés), Paris, 1990, p. 7.

11 Carl Sagan tiene varios libros traducidos al español.

12 Capra, Fritjof, *El Tao de la Física*, original de 1975. *Pertenecer al Universo. La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Buenos Aires, 1993.



Grabado de Juan Antonio Spotorno

se suman peras con naranjas, claro que todo a nivel subjetivo y absolu-tamente inmanente, o sea, sin significado lógico. Así, pues, se llega a tomar del hinduísmo y del budismo la idea de karma o la de metempsicosis. El eclecticismo es total.

El tema de los orígenes de la "New Age" se empalma con la evolución del ocultismo y de la Teosofía. Allá por 1875, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), rusa de nacimiento, funda en New York la Sociedad Teosófica, de la que derivarán innumerables escuelas y sectas. En sus inicios propone: a) una fraternidad universal sin distinción; b) el estudio comparativo de todas las religiones; y c) investigar todo lo inexplicado, así como los poderes latentes en el hombre. Su libro *Isis develado* comienza el culto de Isis, al cual adherirán mucho después Gurdjeff, el hipnotizador, especie de gurú que influyó sobre los intelectuales de París y Londres, la escritora Kathleen Mansfield, que murió poco después de cumplir 30 años pero que dejó una colección de relatos extraños, y el famoso Aldous Huxley, autor de *Un mundo feliz* y *Las puertas de la percepción*, en donde cuenta los efectos de la mescalina en su persona.

Lo curioso de la "New Age" es el efecto multiplicador y la popularización masiva que ha tenido, en alianza casual o planeada, con la expansión del Rock, el infaltable Horóscopo en la prensa diaria o semanal, y los avisos de Tarot que, no en vano, deben tener –por su amplia aceptación– un justificativo económico. Pero, insistimos, por más que mude sus ropajes todo esto es antiguo. Incluso en sus aspectos más formales puede decirse que el primer teósofo data del siglo XVI y fue Jakob Böhme (1575-1624), luterano, el cual influyó en el sueco Emanuel Swedenborg, líder científico y religioso, que aunque no llegó a fundar una iglesia (poco le faltó) elaboró una doctrina propia dentro de la Iglesia sueca. De donde en cada siglo, a partir del Renacimiento, hallamos un antecedente señero de la "New Age" y sus tendencias.

El efecto "New Age" se verifica en determinados síntomas tan malsanos como desconstructivos. En primer lugar, se busca reemplazar la tradición, lo que incluye demoler la fe en los padres y la deliberada ignorancia de toda sabiduría clásica. Todo debe ser inmolado en el altar de la novedad, aunque lo nuevo, en realidad, no sea más que lo olvidado. A través de esta contracultura, que encuentra tantos aliados circunstanciales en la sociedad actual, se abre paso lo que ellos mismos llaman una "conspiración", la de Acuario, con clara intención de sustituir todo el pasado, particularmente la era cristiana, que asocian con el símbolo de los primeros cristianos: Piscis.

Como puede verse, no se trata de una conspiración secreta. De pronto, lo esotérico, que siempre hasta ahora se había cultivado con sigilo, se anima a quitarse la careta y actuar a cara descubierta, al igual que otras taras de nuestra sociedad actual, como la pornografía, el lenguaje soez, la prostitución, la drogadicción, la homosexualidad y las degeneraciones contra-natura de toda laya.

La conspiración es ahora "abierta", como lo recomendaba H. G. Wells en un libro suyo publicado hace más de 60 años: "La conspiración abierta –explica– es un programa de acción para la revolución mundial", en la que el elemento principal es el gobierno mundial, hacia el cual apunta encubiertamente el propuesto "nuevo orden mundial" del ex-Presidente Bush, que bajo ese rótulo ampara una miríada de tendencias, si bien todas convergentes en un modelo de mundo idealizado por una nueva idea ecuménica –"parodia simiesca de la Cristiandad", al decir del P. Alfredo Sáenz–, la "New Age". No para ahora. Tal vez no lo veamos. Pero que se prepara cuidadosamente.

Frente a las crónicas crisis mundiales se recomienda lo mismo que en el plano de lo personal: que religión y patriotismo, lejos de ser enfrentados, sean "englobados" en una superreligión y una superpatria planetaria.

LA REALEZA SOCIAL DE JESUCRISTO Y EL ORDEN SOCIAL CRISTIANO

Meinvielle, Maritain y la encíclica *Quas Primas* en su 70 Aniversario

MARIANO G. MORELLI [1]

"Por ello Dios le exaltó sobremanera y le otorgó un nombre que está sobre cualquier otro nombre, para que al nombre de Jesús doblen la rodilla los seres celestiales, los de la tierra y los infernales, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Fil. 2, 10).

"En verdad, cuanto más se pasa en vergonzoso silencio el nombre suavísimo de nuestro Redentor, así en las reuniones internacionales como en los parlamentos, tanto más es necesario proclamarlo públicamente, anunciando por todas partes los derechos de su real dignidad y potes-tad" (Pío XI, *Quas Primas*).

1. A 70 años de la *Quas Primas*

El 11 de diciembre de 1995 se cumplen 70 años de la Encíclica *Quas Primas*, del Papa Pio XI, sobre la Fiesta de la Realeza de Jesucristo; nacida para confirmar una verdad olvidada por los pueblos de nuestros días: que Jesucristo es Rey, como Dios y como Hombre (nº 5).

Desarrolla el documento los testimonios del culto de Su Realeza:

El Antiguo Testamento (nº 6):

"Tu trono, oh Dios, permanece por los siglos de los siglos; cetro de rectitud, es el cetro de tu reino" (S. 44, 7)

"Contemplaba en la visión de la noche, y he aquí que venía sobre las nubes

1 Elaborado sobre la base de la comunicación del autor al VIII Congreso Católico Argentino de Filosofía, Córdoba, 1995, sobre *La filosofía cristiana en el siglo XX*.

del Cielo una figura como de Hijo de Hombre, y se llegó hasta el Anciano de días, y en su presencia fue presentado; y le dio la potestad y el honor y el reino; todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán; su potestad es eterna y no le será arrebatada, y su reino no se corromperá jamás" (Dan. 7, 13-14)

El Nuevo Testamento (nº 7):

"Me ha sido dado todo poder, en los Cielos y en la tierra" (Mt. 28, 18).

"Yo soy Rey" (Jn. 18, 37).

Y la liturgia de la Iglesia (nº 8):

Las banderas del Rey avanzan:
refulge el misterio de la Cruz
en que la vida padeció muerte
y con su muerte nos dio vida

(Himno litúrgico) [2]

Explica la fundamentación dogmática del culto a Cristo Rey (nº 9): es Rey por su naturaleza, en virtud de la unión hipostática; Rey por derecho de conquis-ta, por la redención con que nos compró; la esencia y significado de la Realeza de Cristo: los tres poderes que ponen de manifiesto su imperio real (legislativo, judicial y ejecutivo) (nº 10); su naturaleza espiritual, pero al que están sujetas también las cosas temporales (nº 11) [3]; y por último, su carácter omnímodo, que se extiende sobre los individuos y las sociedades (nº 12).

Y a pesar de cumplir ya 70 años, conserva una increíble actualidad, porque los males que pretendía combatir están hoy más difundidos y promovidos que cuando fue dada a luz, y muchos que deberían ser soldados han abandonado el frente de combate atrincherados cobardemente en la retaguardia.

Ahora, si mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos a las necesidades de los tiempos presentes, aportando un remedio eficacícimo a la peste que infecta la humana sociedad. La peste de nuestra edad es el llamado *laicismo*, con sus errores e impíos intentos; y vosotros sabéis, Venerables Hermanos, que tal impiedad no maduró en un sólo día, sino que desde hace mucho tiempo se incubaba en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, que se deriva del derecho de Cristo, de enseñar a las gentes, esto es, de dar leyes, de gobernar a los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Poco a poco la Religión cristiana fue igualada con las otras religiones falsas e indecorosamente rebajada al nivel de éstas; por lo tanto, se la sometió a la potestad civil, y fue abandonada al arbitrio de los príncipes y de los magistrados; se fue más adelante todavía: hubo algunos que intentaron sustituir la Religión de Cristo con cierto sentimiento religioso natural; no faltaron Estados que

2 Lo tomamos del libro *Por el triunfo de Cristo Rey,* del P. José Luis Torres Pardo C.R., Rosa-rio, 1988, tomo I, pág. 70.

3 Nada de argumentar que su "reino no es de este mundo" para negar con ello que es sobre este mundo y en este mundo; porque si la vida eterna se goza en el otro mundo, se merece en este. Interesantes apreciaciones al respecto en el excelente libro *Para que Él Reine*, de Jean Ousset, (Bs. As., 1980), Cruzamante, pág. 15 y ss.

pretendieron pasarse sin Dios, y pusieron su Religión en la irreligión y en el desprecio de Dios mismo (nº 18).

2. Meinvielle y la Realeza Social de Jesucristo

Realeza de Cristo y Cristiandad están intrínsecamente vinculados. Porque creemos que esta última no es otra cosa que la Realeza Social de Jesucristo asumida por los estados.

> Esta realeza de Cristo se concretaba en otros tiempos en lo que se llamaba la Cristiandad, es decir, la civilización, el orden cristiano [4].

Y justamente, el tema de la *Cristiandad* es predominante en la obra de Julio Meinvielle. Casi nada ha publicado que no contenga, aunque sea de modo indirecto, alusión a ella; destinando muchas páginas a la refutación de quienes destruyen sus bases históricas, filosóficas y teológicas.

No en vano resaltó Carlos Alberto Sacheri, al prologar uno de los libros de Meinvielle, "la gran perspectiva teológica, característica de todo el pensamiento del autor, de la civilización cristiana o ciudad católica, es decir, de la *Cristiandad*", agregando que "Julio Meinvielle *es el máximo teólogo de la Cristiandad* en lo que va del siglo veinte" [5].

En su defensa del Orden Social Cristiano se enfrentó a Maritain y sus elaboraciones sobre la "persona" y la *"Nueva Cristiandad"*; dedicando a ambos te-mas dos de sus libros más importantes. Las dos son excusas para destronar a Nuestro Señor y recortar el imperio universal que recibió de su Padre [6] y con-quistó con su sangre. Por eso nada mejor, para recordar y homenajear la *Quas Primas*, que referirnos a Meinvielle y su crítica a Maritain.

3. La Cristiandad

Nos enseña Meinvielle que "a Dios le debe culto todo lo humano, y el Estado (...) es cosa esencialmente humana" [7]. Toda rodilla debe doblarse y toda lengua debe proclamar la realeza de Cristo (Fil. 2,10); y "toda" incluye la del gobernante, agregamos nosotros, aunque se quiera hacer el "mudo", el "rengo" o el "sordo".

Precisa que "la Ciudad Católica implica una acción informativa de la Iglesia misma sobre la vida de los pueblos, sobre su vida temporal. Una impregnación

---

4 Meinvielle, J., "La Realeza de Cristo en el momento actual", en rev. *Verbo,* Nº 235, Bs. As., agosto de 1983.

5 Meinvielle, J., *El comunismo en la revolución anticristiana*, Bs. As., Cruz y Fierro, pág. 9.

6 "Como hombre se puede decir que ha recibido del Padre la potestad y el honor y el reino, porque como Verbo de Dios, siendo de la misma sustancia del Padre, forzosamente debe tener en común con él lo que es propio de la Divinidad" (*Quas Primas*).

7 Meinvielle, J., *Concepción católica de la política*, 4a. ed., Bs.As., 1974, Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Argentino, Vol III, pág. 145.

8 *El comunismo en la revolución anticristiana*, pág. 43.

tal de esa vida temporal que ella se desenvuelve dentro de las normas públicas cristianas al servicio de Cristo" [8]. Por eso, a la pregunta "¿qué diferencia existe entre la Iglesia como tal y la Cristiandad" respondió: "La Cristiandad es la Iglesia informando al mundo temporal. En cambio, la Iglesia es Cristo mismo" [9].

Pero a Meinvielle le tocó vivir en un momento donde proliferaban los enemigos teóricos y prácticos de la Cristiandad. Por eso tuvo que asumir el rol de apologista, con los riesgos que siempre conlleva; y las enemistades que le son inherentes.

4. Maritain y su Nueva Cristiandad

Y en este rol de defensor de la recta doctrina sobre la Cristiandad supo reconocer a Jacques Maritain y su Nueva Cristiandad como uno de sus más peligrosos escollos. Porque "aunque el enunciado teórico de que se reviste el liberalis-mo católico sea más benigno y aceptable que las otras formas impías de libera-lismo, de un Rousseau, Kant, Hartmann, etc., por ejemplo, en la realidad prác-tica puede resultar más nocivo. Porque va debilitando, por dentro mismo de la Iglesia, la Regla de vida social que ha de regular la acción de los católicos" [10].

Maritain postulaba la necesidad de admitir "la marcha hacia adelante de la humanidad", que por imperio de la providencia divina no podría ser sino un progreso. A partir de esa idea daba cierta legitimación al mundo moderno y su concepción naturalista e individualista del derecho y del estado. Decía que el hombre, con el tiempo y como consecuencia de las fuerzas creadoras del espíritu y la libertad, ha adquirido noción de su dignidad, provocando una ascensión de la conciencia que exige "que el Estado renuncie a su misión ministerial en favor de los fines de la Iglesia, que todas las confesiones religiosas sean, de derecho, reconocidas en la Nueva Cristiandad, que el sufragio universal [e igual para todos] y en consecuencia la democracia política, sea un derecho natural irrenunciable, que los obreros y campesinos tomen la dirección de la ciudad fraternal" [11]. Ante la imposibilidad moderna de recrear una Cristiandad al estilo de la Medieval, postula el "ideal histórico concreto" de una Nueva Cristiandad, una ciudad fundada en la "amistad fraternal", no confesional, basada en los valores de la libertad, la justicia y la democracia; donde todos los credos en igualdad de derecho pueden convivir pacíficamente. Mientras la Cristiandad Medieval se habría inspirado en San Agustín y en el "mito de la fuerza al servicio de Dios", propio de una edad ingenua, la Nueva Cristiandad, heredera de un hombre ya adulto, se fundamentaría en Santo Tomás y en el mito de la realización de la libertad.

Meinvielle hará duros y minuciosos análisis de las tesis maritainianas, acusando a la Nueva Cristiandad de ser:

---

9 Meinvielle, J., *La política actual en torno a la Idea de Cristiandad*, Bs.As., 1972, Patria Grande.

10 Meinvielle, J., *De Lamennais a Maritain*, Bs.As., 1945, Theoría, pág. 116.

11 *De Lamennais a Maritain*, pág. 21.

a) *Esencialmente diversa* de la medieval y por ello inauténtica Cristiandad, cuyo concepto es unívoco y no análogo. Replica a la pretendida inspiración tomista de la Nueva Cristiandad, con numerosos textos tomasianos de los que Maritain se aparta manifiestamente [12]. Por ejemplo:

> "Como el fin de la fruición divina no se alcanza por virtud humana sino por virtud divina, conforme lo atestigua el Apóstol (Rom. VI, 23): "la vida eterna es una gracia de Dios", el guiar o conducir a este fin no corresponde al gobierno humano sino al divino (...) Siendo distintas las cosas terrenas de las espirituales, este reinado no se encomendó a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Vicario de Cristo, el Pontífice Romano, al cual deben obedecer o estar sujetos como al mismo Cristo los reyes cristianos"; "Cualquiera que tiene el oficio de hacer una cosa que se ordena a otra cosa como a su fin, debe procurar hacerla de tal modo que sea apta para conseguir el fin por el cual se hace (...) Y como que, según vimos, la vida virtuosa que el Rey debe procurar que obtengan los súbditos, tiene por fin la bienaventuranza eterna, es obligación del Rey el tratar por todos los medios convenientes que los súbditos vivan según la virtud para que alcancen la celestial bienaventuranza" (Santo Tomás de Aquino, *De Regno*, Libro I, Cap. 14).

b) *Naturalista*, porque en ella no son los principios cristianos los supremos y decisivos; no acepta la verdad divina del Evangelio, ni del Dios hecho hombre, ni de la Iglesia; sino que reposa sobre principios naturales de vida; reduciendo la Iglesia al derecho común y al mismo nivel que las demás profesiones reli-giosas [13].

c) *Ciudad de la Fraternidad Universal*, que abandona la Fe sobrenatural para fundamentarse en una fe básica común naturalista, y así reunir a todos los hombres, sin importar sus creencias religiosas o metafísicas, en la edificación de la Nueva Cristiandad, desconociendo la recta doctrina en torno a la necesidad de la Fe y de la Iglesia para la salvación y de sostener con firmeza y profesar sin temor los principios de la verdad cristiana. Si es posible la colaboración de personas con cosmovisiones tan distintas en la construcción de la Nueva Cristiandad, podemos imaginar a qué ha sido reducida ésta [14].

d) *Democratista*, promoviendo el igualitarismo y la emancipación política, económica e intelectual, y haciendo del consentimiento popular la fuente de la autoridad y del sufragio universal e igual un derecho natural; postulando la dirección de la sociedad por la clase obrera, y el surgimiento de una sociedad sin clases; además de la supresión de las patrias dejando en su lugar al "espíritu de la comunidad supernacional". Con estos criterios no debe extrañarnos que Maritain identifique como elementos positivos en el comunismo la supresión de las ganancias y de cualquier servidumbre; el establecimiento de una democracia

---

12 *De Lamennais a Maritain,* pág. 53 y ss.
13 *De Lamennais a Maritain,* pág. 117 y ss.
14 *De Lamennais a Maritain,* pág. 167 y ss.
15 *De Lamennais a Maritain,* pág. 217 y ss.

multiforme; e incluso la famosa "amistad fraternal"; todos ingredientes también de su Nueva Cristiandad [15].

e) *Ciudad de la Revolución*. Por todo lo cual no duda Meinvielle en calificar a esta Nueva Cristiandad como *Ciudad de la Revolución*, refiriéndose a la subversión naturalista y anti-cristiana que desde la Revolución Francesa acecha los estados [16].

Frente a esta Nueva Cristiandad, recuerda la persistente actitud crítica de la Iglesia ante la Revolución [17]; y precisa que:

> En el planteo de Maritain hay varios errores sumamente graves. *Primero*, el calificar de cristiana una sociedad que no alcanza a ser teísta. No alcanza a ser teísta porque la sociedad, en cuanto tal, no profesa la creencia en Dios. Y no podría profesarla, para no ejercer presión sobre los posibles ateos que encerraría en su seno. *Segundo*, el alterar el concepto de cristiano. Para ser cristiano no basta creer en la dignidad de la persona y en otros valores humanos; es necesario creer, con fe sobrenatural, en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Y una sociedad cristiana es aquélla que en su legislación y en su vida vivida acepta las normas de la ley natural y de la ley evangélica, sustentadas por la Iglesia. *Tercero*, al rebajar el esfuerzo de los católicos que trabajan en la vida cívica (...) *Cuarto*: el hecho de que en las sociedades otrora totalmente cristianas haya hoy división de creencias, no debe ser óbice para que se trabaje por la ciudad católicamente conformada. La prudencia deberá indicar el grado de tolerancia que se habrá de tener para con los diversos errores y extravíos. Lo que no deberá admitirse es la consolidación de una ciudad fraternal iluminista, donde todos los errores tengan los mismos derechos que la verdad. *Quinto*, la ciudad católica exige que no sólo la sociedad esté conformada por una concepción sobrenatural de la vida, única que merece llamarse vitalmente cristiana, sino que de modo particular el poder público se ponga al servicio del reino de Dios (...) Precisamente la gran dignidad de que está dotado el poder público y la eficacia que posee le fuerzan a promover el bien común de la ciudad, que no será tal si no encamina a los ciudadanos a su fin último, Dios, que es en realidad el único bien común absolutamente tal [18].

Comparemos la Nueva Cristiandad de Maritain con las exigencias de la Realeza Social de Jesucristo:

> No rehúsen, pues, los jefes de las naciones el prestar público testimonio de reverencia al imperio de Cristo juntamente con sus pueblos si quieren, con la integridad de su poder, el incremento y el progreso de la patria (*Quas Primas*, nº 12)

Nosotros nos atrevemos ir más allá que Meinvielle y señalar que la Nueva Cristiandad, como así también toda doctrina que pretenda eximir a las instituciones

16 *De Lamennais a Maritain,* pág. 305 y ss.
17 *De Lamennais a Maritain,* pág. 331.
18 *Concepción católica de la política,* pág. 150.
19 La *Quas Primas* vincula la realeza de Cristo con la fórmula dogmática del Concilio de Nicea: "cuanto que aquel sagrado Concilio definió y propuso como dogma la consubstancialidad del Unigénito con el Padre e incluyó en el Símbolo la fórmula *cuius regni non erit finis* (cuyo reino no tendrá fin), proclamando la dignidad real de Cristo" (nº 3).

socio-políticas de sus obligaciones religiosas, son materialmente *heréticas* (ca-non 751, CIC), por negar directamente el dogma de la Realeza Universal de Nuestro Señor Jesucristo, que siendo universal no puede excluir ninguna reali-dad terrena [19]:

> A quienes se obstinan en negar la autoridad social del cristianismo, San Gregorio Magno da la respuesta. En el comentario del Evangelio en que se cuenta la Adoración de los Magos... al explicar el misterio de los dones ofrecidos a Jesús por estos representantes de la gentilidad, el santo doctor se expresa en estos términos: «Los Magos –dice– reconocen en Jesús la triple cualidad de Dios, de hombre y de rey. Ofrecen al rey oro, al Dios incienso, al hombre mirra. Ahora bien –prosigue– hay algunos heréticos que creen que Jesús es Dios, que creen igualmente que Jesús es hombre, pero que se niegan en absoluto a creer que Su reino se extiende por todas partes». Hermano mío, dices que tienes la conciencia en paz, y al aceptar el programa del catolicismo liberal, crees permanecer en la ortodoxia, ya que crees firmemente en la divinidad y humanidad de Jesucristo, lo que basta para considerar tu cristianismo inatacable. Desengañaos. Desde el tiempo de San Gregorio había «algunos heréticos» que como tú, creían en esos dos puntos; pero su herejía consistía en no querer reconocer en el Dios hecho hombre una realeza que se extiende a todo... No, no eres irreprochable en tu fe, y el Papa San Gregorio, más enérgico que el *Syllabus*, te inflige la nota de herejía, si eres de los que considerando un deber ofrecer a Jesús el incienso, no quieren añadirle el oro» [20].

5. Maritain y el personalismo

Se avocó también Meinvielle al estudio de los fundamentos antropológicos que pretendían justificar la Nueva Cristiandad de Maritain [21].

Y encuentra que "para edificar la ciudad, Maritain crea el mito de la Persona Humana" [22]. "Se quiere intentar de nuevo –decía– [la defensa de la doctrina de los derechos del hombre de la Revolución francesa] –pero ahora desde dentro de la misma Iglesia y hasta utilizando su doctrina y su Evangelio– se quiere in-tentar la construcción de una ciudad en que todo se dirija al servicio del hombre individual, magnificado con la altisonante palabra de «persona humana»" [23]. Y así la autoridad debería encontrar en el consentimiento popular su justificación, la emancipación política, económica y social serían estandartes a defender, y sería ilegítimo todo uso de la coacción, por más leve que sea, al servicio de la Iglesia.

Critica Meinvielle a Maritain porque

> en lugar de poner como principio fundamental de una teoría católica y verdadera de los derechos del hombre y de la sociedad la Ley divina que esta-

---

20 Cardenal Pie, *Obras*, t. VIII, p. 62 y 63, cit. por Jean Ousset, *op. cit.*, pág. 13.
21 Cfr. su *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs.As., 1993, Epheta.
22 Meinvielle, J., "El mito de la persona humana en la «Ciudad Fraternal» de Maritain", en rev. *Verbo* nº 265, Bs. As., agosto de 1986, pág. 28.
23 *Idem.*
24 *Idem.*

> blece los límites de todos y cada uno de los seres, fijando a cada cual su propio ámbito de derechos y de deberes, Maritain coloca a la persona humana y a su absoluto, la libertad, como si fueran estas las supremas realidades del universo que hubieran de tener suspenso al mismo Dios [24]; CON LO QUE de tal suerte exaltan su autonomía e independencia que prácticamente sus teorías terminan por exaltar los derechos del hombre en menoscabo de los derechos de Dios, de la Iglesia y del Estado [25].

Fundado en expresiones de Santo Tomás quitadas de contexto, Maritain postulará la distinción real en el sujeto humano de su individualidad, que es el polo material y se somete al estado; y su personalidad, polo espiritual, que lo trasciende, y al que el estado se subordina. Con esta distinción en polos opuestos quiere justificar la superioridad de la persona sobre el estado y la misma Iglesia, su autonomía, emancipación y derechos inalienables; y la restricción del estado a la esfera no sólo de lo temporal y material. Oposición de dos polos que cuestiona Meinvielle porque "parte en dos sujetos al hombre concreto singular" [26], oposición que no encuentra eco en la doctrina del Aquinate, en la cual la persona es precisamente persona porque verifica más verdaderamente que toda otra substancia irracional la condición de individual; porque según Santo Tomás la "persona" (y usa ese término) es parte o miembro de la ciudad [27], aunque no se someta a ésta absolutamente; distinción entre individuo y persona que ade-más no encierra las proyecciones sociológicas que le quieren dar porque el esta-do es un hecho moral que pertenece al orden práctico y no al especulativo [28].

Creemos aplicables a Maritain aquellas palabras de Antoine de Saint Exupéry:

> Poco a poco, olvidando al Hombre, hemos limitado nuestra moral a los problemas del individuo. Hemos exigido a cada uno que no perjudicara al otro individuo. De cada piedra, que no perjudicara a la otra piedra. Y seguramente no se molestan la una a la otra cuando están revueltas en un campo. Pero perjudican a la catedral que hubieran fundado, y que hubiera fundado, en cambio, su propia significación [...] Hemos seguido predicando la Libertad del hombre. Pero habiendo olvidado al Hombre, hemos definido nuestra libertad como una licencia vaga, exclusivamente limitada por el perjuicio causado a los otros. Lo que carece de significación, pues no hay acto que no comprometa a otro. Si yo me mutilo, siendo soldado, me fusilan. No existe individuo solo. El que se retrae perjudica a una comunidad. El que está triste, entristece a los otros [29].

Algunos pretenden negar las obligaciones religiosas del estado invocando que

---

25 *Idem.*, pág. 30.

26 *Crítica de la Concepción de Maritain sobre la Persona humana,* pág. 73.

27 "Porque así como una persona singular (*singularis persona)* es parte de la casa, así un hogar es parte de la ciudad o reino" (II-II, 50, 2); "se ha de seguir que el bien común es fin de las personas singulares *(singularum personarum)* que existen en la comunidad, así como el bien del todo es fin de cada una de las partes" (II-II, 58, 9, ad. 3); "ya que todo hombre es parte de la multitud, cada hombre, *en lo que es y en lo que tiene*, es de la multitud, como cada parte, en lo que es, es del todo" (I-II, 96, 4).

28 *Idem, passim.*

29 *Piloto de guerra*, Bs. As., 1943, Ed. Sudamericana, pág. 239.

éste no es teólogo, ni puede conocer cuál es la religión verdadera. Verdadera falacia, porque si el argumento fuera correcto tampoco el estado podría proveer a la salud pública, porque no es médico; ni las obras públicas, porque no es ingeniero, ni la economía nacional, porque no es economista. Ni un simple fiel po-dría cumplir sus obligaciones religiosas, porque tampoco es teólogo. El estado, como todo grupo social, actúa a través de sus órganos (gobernantes, legisladores, convencionales constituyentes, etc.), que son seres humanos, y como tales pueden ser testigos de Cristo y su Iglesia.

Otros señalan que el estado es una realidad natural, que se agota en esta vida, y entonces no puede tener obligaciones sobrenaturales o vinculadas a las realidades eternas. Comencemos por responder que las obligaciones religiosas son primero de ley natural y lo sobrenatural eleva sin destruir la naturaleza; que la vida eterna se merece en esta vida terrena; y que el bien común temporal no es fin último y debe entonces ordenarse al fin último. Por otro lado, también la familia es una realidad natural, y eso no excluye que el Magisterio la haya llama-do "iglesia doméstica". La misma naturaleza humana, realidad "natural", debe culto sobrenatural al creador (la naturaleza humana de Cristo debió padecer la cruz por nuestra redención) [30].

A estas pretensiones, y a la de Maritain, queriendo excluir lo específicamente humano, la "espiritualidad", de la sociedad, para así negar el culto que ésta debe a Dios, ya había contestado anticipadamente *Quas Primas*, cuando decía:

> No hay diferencia entre los individuos y el consorcio civil, porque los individuos unidos en sociedad, no por eso están menos bajo la potestad de Cristo que lo está cada uno de ellos separadamente. Él es la fuente de la salud privada y pública. Y no hay salvación en algún otro, ni ha sido dado bajo del Cielo a los hombres otro nombre en el cual podamos ser salvados. Sólo Él es el autor de la prosperidad y de la verdadera felicidad, tanto para cada uno de los ciudadanos como para el Estado: No es feliz la ciudad por otra razón distinta de aquélla por la cual es feliz el hombre, porque la nación no es otra cosa que una multitud conforme de hombres (nº 12).

6. Balance

Escribió Meinvielle en enero de 1949, analizando el anteproyecto de lo que sería la Constitución Nacional del mismo año, que:

> La nueva Constitución no rinde homenaje a la Verdad. En ninguno de su centenar de artículos encontramos un homenaje a la Verdad. Y sin embargo, para contemplar la Verdad ha sido creado el hombre; y mientras sólo la Verdad hace libres a los pueblos, la ignorancia y la mentira, aunque muy ilustradas, los convierte en canallas y miserables. No alcanzamos a comprender por qué si el

30 Sobre el tema recomendamos Hernández, Héctor: "Hombre, Política, Religión, Iglesia y Estado", en rev. *Filosofar Cristiano* nº 25-28, 1989-1990, Actas del Quinto Congreso Católico Argentino de Filosofía, (Córdoba, 1990), págs. 49 a 62.

> art. 76 prescribe que el presidente de la Nación debe pertenecer a la comunión Católica, Apostólica, Romana, y si el art. 80 le ordena jurar "por Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios", la misma Constitución no debe rendir su testimonio de fe y sumisión a la Sociedad sobrenatural, depositaria de la única Verdad que salva, máxime cuando en el caso especial de la Argentina, la fe cristiana constituye lo mejor de los principios civilizadores que aún le restan. El reconocimiento de la Verdad marcaría indeleblemente la substancia misma de nuestro ser nacional, señalaría el destino de la patria, fijaría límites a la arrogancia siempre avasalladora del poder estatal, ampararía la justa dignidad de la persona humana y ennoblecería la vida civil con los destellos que le comunicaría la Verdad divina [31].

Después de leer este texto, y recordando que la reforma constitucional de 1994 eliminó la mayoría de las "cláusulas religiosas" de la Constitución Nacio-nal, bajo mucho silencio cómplice y apoyo explícito incluso de "católicos", no podemos dudar de la actualidad y vigencia de la obra de Julio Meinvielle [32]; y lógicamente, repetimos, de la *Quas Primas*.

Realmente visionaria, si tomamos en cuenta que estamos hartos de escuchar decir que exigir que el Presidente sea católico es una ofensa a la dignidad humana, que "el estado es para la persona" (verdadero en cierto sentido) y que ésta tiene una "dignidad y autonomía inalienable frente al estado", para negar con ello la natural politicidad del hombre y la existencia de obligaciones sociales, co-mo ocurrió con el servicio militar; para defender que no se puede prohibir el con-sumo de drogas, ni la proliferación de la pornografía, ni el divorcio vincular, ni los actos homosexuales, ni la prostitución, ni las operaciones quirúrgicas de cambio de sexo, ni la ayuda al suicidio, ni la eutanasia voluntaria, ni la esteriliza-ción consentida, ni se puede obligar a nadie a curarse de una enfermedad, ni a conducir con casco, porque "la libertad y dignidad de la persona humana exi-gen que el estado no se entrometa en sus elecciones morales, en su proyecto per-sonal de vida" y entonces "cada uno con su vida hace lo que quiere mientras no moleste a otro", sin que sea legítima "ninguna forma de discriminación".

Los temas actuales de bioética deben convencernos de aquella verdad teológica que Meinvielle comprendió perfectamente: sin la gracia (vgr. Divina Revelación, práctica sacramental, etc.) es prácticamente imposible siquiera el conocimiento o cumplimiento completo de la sola ley natural. Experiencias nacionales y mundiales de luchas y debates relativos al divorcio, el aborto, la eutanasia, la anticoncepción y la procreación asistida, deberían desalentar cualquier pretensión de edificar una sociedad sobre la sola base de una ley natural disminuída o consensuada. Cómo decía Chesterton: "quitad lo sobrenatural, sólo quedará lo que

---

31 *Política Argentina. 1949-1956*, Bs.As., 1956, Trafac, pág. 10.

32 Nos ocupamos del tema en: "La religión del presidente. Diez razones para oponerse a una reforma constitucional", publicado en rev. *Verbo*, nº 340-341, Bs. As., 1994, págs. 41/68, en "Religión y constitución. Ante la reforma", publicado en rev. *La Ley*, Suplemento de actualidad, 9 y 24 agosto de 1994; y en "Cláusulas «religiosas» en la reforma constitucional", publicado en rev. *Diálogo*, octubre de 1994, San Rafael, Mendoza, 1994; estos dos últimos trabajos en co-autoría con el Dr. Héctor H. Hernández.

no es natural".

Porque así como el jurista alemán Gustav Radbruch, al convertirse a mediados de siglo del positivismo jurídico al iusnaturalismo, pudo decir que el positivismo había dejado desarmados a los hombres de derecho frente a las graves injusticias cometidas por el nazismo; podemos decir nosotros, inspirados en *Evangelium Vitae*, que el personalismo individualista y la Nueva Cristiandad nos dejan desarmados frente a las manifestaciones morales y jurídicas que actualmente reviste la cultura de la muerte.

7. Julio Meinvielle y el Concilio Vaticano II

Aparecida la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, surgía inmediatamente el interrogante: ¿era ahora un Concilio de la Iglesia el que postulaba las tesis que Meinvielle había criticado defendiendo la Cristiandad? ¿Cómo conciliar la Fidelidad al Concilio y la Fidelidad a la doctrina de la Cristiandad?

Fijó Meinvielle su posición al respecto: no ha variado la doctrina sino sólo su formulación; porque si existe derecho primario y absoluto sólo a la verdad, también hay, aunque en forma condicionada y secundaria, derecho a la liber-tad, que en determinadas circunstancias como las actuales se extiende al error. Entonces, ante la situación actual, que es, al contrario de lo sostenido por Maritain, no de elevación sino de degradación, en la que el hombre ha perdido el sentido de la verdad religiosa, la Iglesia, como "sanción contra el laicismo y agnosticismo del Estado moderno", lo reduce "a una función inferior que no rebase el plano de lo terrestre y temporal", "prefiere entonces que se reduzca su autoridad para que no pueda emplearla en la perdición y ruina del hombre" [33].

> El hecho es que la Iglesia hoy reclama libertad y sólo libertad para el cumplimiento de su misión. Lejos de las experiencias pasadas, a veces amargas, del brazo secular, la Iglesia prefiere hoy, y así lo expresa abiertamente la Declaración conciliar, un régimen, si no de separación, sí tal, que en él, el Estado se desentienda todo lo posible de lo que atañe a la esfera religiosa y deje a ésta en manos de la Iglesia, de otras comunidades religiosas o de los particulares [...] La Iglesia no quiere, para la actual situación de la historia humana, sino una neutralidad benévola que reconozca su personalidad Pública Sobrenatural y que favorezca, aunque no sea de modo positivo, la libertad de su misión [...] Todo estado que de alguna manera rinde homenaje al carácter sobrenatural de la Iglesia está obligado, de aquí en adelante, a conformar su legislación con el nuevo dictado de la Declaración conciliar [34].

En este contexto, creo que es pertinente preguntarse: ¿qué valor conserva su pensamiento sobre la Cristiandad? Sea un cambio de doctrina o de formulación, ¿sigue siendo la Cristiandad el faro que no debemos perder de vista en la vida social

---

33 *La declaración conciliar sobre libertad religiosa y la doctrina tradicional*, Bs.As., 1966.
34 *Idem.*, pág. 24.

y política?

Las citas transcriptas parecen indicar que, según Meinvielle, el estado se debe reducir, por mandato de la Iglesia, a la esfera de lo temporal, con lo que el concepto "Cristiandad" no tendría ya vigencia. Pero esta interpretación, choca, por un lado, con afirmaciones, por cierto ambiguas, del mismo trabajo; y por otro lado con textos posteriores donde Meinvielle sigue hablando y esperando la Cristiandad como ideal salvador de los pueblos, anticipando incluso una pró-xima restauración de la misma [35].

¿Sigue o no en pie, como dice *Dignitatis Humanae,* "la entera doctrina católica tradicional sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades para con la religión verdadera y la única Iglesia de Cristo" (nº 1)? Si el Concilio dice que sí, ¿por qué Meinvielle pareciera, por momentos, decir que no, al atribuir a esa reafirmación de la doctrina tradicional un alcance histórico justificante únicamente de la Cristiandad Medieval, pero no aplicable a la situación actual? [36]

Modestamente, nos permitimos objetar la interpretación que hace Meinvielle de la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II porque:

el documento no dice

– que el estado no tenga o no deba cumplir obligaciones religiosas respecto de Dios y su Iglesia, que deba reducir su esfera de actividad a lo terreno,

sino sólo que

– la dignidad humana exige que nadie debe ser coaccionado a obrar contra su conciencia, en materia religiosa, en privado o en público, dentro de los límites debidos (que es el orden público),

y entonces sigue vigente la doctrina tradicional católica que establece la obligación de las sociedades para con la religión y la Iglesia (*Quas Primas*, *Quanta Cura, Inmortale Dei, Diuturnum Illud, Libertas*, etc.); y específicamente que

– el estado debe reconocer públicamente la Realeza de Cristo y su Iglesia;

– debe conducirse respetando siempre la ley de Dios y la ley natural tal como las expone el Magisterio de la Iglesia;

– debe colaborar en la acción evangelizadora;

– y debe reprimir el ejercicio de la libertad religiosa, pero sólo cuando se afecte el orden público, determinado éste por el orden moral objetivo (*Dignitatis Humanae*), que está constituido, precisamos nosotros, tanto por la ley moral natural como por la sobrenatural (Cfr. *infra*., *Catecismo de la Iglesia Católica*).

---

35 Cfr. por ejemplo, su "Ubicación exacta de la década del 70 en la revolución anticristiana", escrito en 1973 e incluido como apéndice II a la 4ª edición de *El comunismo en la revolución anticristiana*, y la conferencia "La política actual en torno a la Idea de Cristiandad", del 10-3-1972.

36 *Idem*, pág. 26.

Esta interpretación parece confirmada por algunos pasajes del reciente *Catecismo de la Iglesia Católica*, que sin duda Meinvielle hubiese aplaudido, cuando, por un lado, dice en su número 2105 que "el deber de rendir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y socialmente considerado", remitiendo más adelante nada menos que a las Encíclicas *Inmortale Dei* y *Quas Primas*; y por otro lado que el límite de la libertad religiosa no puede reducirse a un "orden público concebido de manera positivista o naturalista", citando como fuente a la *Quanta Cura* de Pío IX, que define al naturalismo como el "absurdo e impío principio" que enseña que "el mejor orden de la sociedad pública y el progreso civil demandan imperiosamente, que la sociedad humana se constituya y se go-bierne, sin que tenga en cuenta la Religión como si no existiese; o por lo menos, sin hacer ninguna diferencia entre la verdadera Religión y las falsas" (nº 4).

A lo cual debemos agregar que las obligaciones del estado respecto de la Fe Católica, de profesarla, reconocerla, adecuar a ella su legislación y colaborar en su difusión, no provienen del derecho eclesiástico, sino que se fundan en el derecho natural y divino positivo, inmutable según San Pío X. Por eso, ni Dios ni mucho menos la Iglesia podría eximirlo de ellas. Puede la Iglesia renunciar a privilegios o a cualquier tipo de ayuda del estado si los considera contraproducentes, pero no puede prohibir al estado el culto al Dios verdadero, el reconocimiento de la Realeza de Jesucristo, la promoción, dentro de su competencia, de la salvación eterna de sus súbditos. Porque el estado no debe cumplir estas obligaciones sólo por necesidad de la Iglesia, o por una concesión graciable de ésta; sino por ser ineludible al mismo estado, que como toda creatura debe culto al Creador y que, luego del pecado original, necesita del efecto sanante de la gracia aun para lograr el bien común naturalmente entendido. Por eso Meinvielle se ha referido bien a los "derechos *imprescriptibles* de Cristo Rey y de la Iglesia" (el destacado es mío) [37]. Ha dicho que la Cristiandad no es sino "la proyección social de la santidad individual" [38], y a nadie se le ocurre que la Iglesia pueda eximir al hombre de buscar la santidad. Frente a un clericalismo del que parece no haberse desprendido totalmente ni siquiera Meinvielle, debemos defender con el Concilio la sana autonomía del estado y de los laicos frente a la jerarquía.

Y quien pretenda que a partir del Concilio la *Quas Primas* ha sido derogada, además de tener que explicar numerosos textos del Magisterio posteriores al Vaticano II donde se afirma la continuidad del mismo con la tradición, debería también contestar cómo es entonces que el mismo *Catecismo de la Iglesia Católi-ca* remite a esa encíclica al referirse al "deber social de la religión" (nº 2105, nota 30).

Recordemos aquí algunas palabras de nuestro Papa reinante, en continuidad con la letra y el espíritu de la *Quas Primas*:

> ¡Es hora de volver a Dios! [...] ¿Cómo es posible que en nuestro siglo, siglo

37 *Ubicación exacta de la década del 70 en la revolución anticristiana*, pág. 173.
38 *De Lamennais a Maritain*, pág. 105.

de la ciencia y la técnica, capaz de penetrar los misterios del espacio, nos sintamos testigos impotentes de *violaciones escalofriantes a la dignidad humana*? ¿Acaso no depende del hecho de que la cultura contemporánea persigue en gran medida el espejismo de un *humanismo sin Dios*, o se enorgullece de afirmar los derechos del hombre, olvidándose, o peor aún, pisoteando a veces los *derechos de Dios*? [...] Ciertamente es justo y necesario afirmar y defender los *derechos del hombre*, pero antes es preciso reconocer y respetar los *derechos de Dios*. Descuidando los derechos de Dios se corre el riesgo, ante todo, de anular los del hombre [...] Permitidme gritar fuerte: *es hora de volver a Dios!* [...] Es necesario volver a Dios, reconocer y respetar los derechos de Dios (Juan Pablo II, *L'Osservatore Romano,* 7 de marzo de 1993, n° 11, pág. 1).

7. Conclusión

Pero como dijimos en nuestra introducción, la obra de Meinvielle es fundamentalmente apologética. Son textos de combate. Como tales deben ser interpretados. Como tales conservan valor y vigencia. Una construcción positiva e integral requiere tomar en cuenta algunas de sus tesis en un contexto interpretativo más amplio y equilibrado.

Así, si pueden parecer chocantes sus afirmaciones sobre “el mito de la per-sona humana”, debemos entender que polemizaba con un personalismo que hace de la persona un dios no sometido a nada ni a nadie; y sin olvidar que él también señaló que “no hacemos cuestión de que Maritain, Ducatillon y los su-yos defiendan la dignidad de la persona humana. Sabemos con Pío X que es noble esta preocupación” [39].

Lo mismo cabría decir en torno al uso de la fuerza con fines religiosos, pues Meinvielle ha escrito que “es claro que la fuerza del poder no ha de emplearse nunca para obligar a creer” [40], que “en la sociedad liberal, donde se ha roto la unidad de creencia, sería desastroso perseguir los cultos falsos. Los errores no tienen derechos, pero las conciencias que yerran sí los tienen. Si en tesis el Es-tado debe ser exclusivamente católico, en la hipótesis de la diversidad de creen-cias deberá ser tolerante” [41]; y que “el peligro que amenaza hoy al hombre no consiste en el extralimitarse en el ejercicio de su libertad. Sino, al contrario, en que deje de ejercitarla y se convierta en un autómata, manejado también auto-máticamente por los grandes mecanismos en que se ha convertido el estado y al sociedad moderna” [42].

Si parece un poco escandalosa su promoción de un “régimen corporativo y autoritario” [43], recordemos que polemizaba con un liberalismo democratista que destruye los cuerpos intermedios, considera indigno el mando y la obediencia

39 *El mito de la persona humana en la “Ciudad Fraternal” de Maritain*, pág. 29.
40 *De Lamennais a Maritain*, pág. 382.
41 *Concepción católica de la política*, pág. 147.
42 *La declaración conciliar sobre libertad religiosa y la doctrina tradicional*, pág. 26.
43 *Concepción católica de la política*, pág. 114.
44 *Idem*, pág. 48.
45 *Política Argentina,* pág. 152 y ss.

dilu-yendo la autoridad; y también que llamó "absurdo monstruoso" al estatismo [44]; y que defendió la libertad económica de individuos y grupos sociales frente a lo que llamaba colectivismo peronista [45].

Escribía el Papa en la *Quas Primas*:

> Nos anima la firme esperanza de que la fiesta anualmente repetida de Cristo Rey, empuje a la sociedad, como todos deseamos, a la vuelta hacia nuestro amadísimo Salvador. Acelerar y apresurar este retorno con la acción y con sus obras sería deber de los católicos, muchos de los cuales, no obstante, parece que no tienen en la convivencia civil aquel puesto y autoridad que convendría a los que llevan delante de sí la antorcha de la verdad. Tal estado de cosas se atribuye acaso a la apatía o timidez de los buenos, que se abstienen de la lucha o resisten flo-jamente; de lo cual los enemigos de la Iglesia sacan mayor temeridad y audacia.
>
> Pero cuando los fieles todos comprendan que deben militar con valor y siem-pre bajo las insignias de Cristo Rey, se dedicarán con ardor apostólico a llevar a Dios de nuevo a los rebeldes e ignorantes, se esforzarán en mantener incólu-mes los derechos de Dios mismo (nº 19).



¿Cómo no ver que con toda justicia podemos aplicar esta última expresión a Meinvielle; y la anterior a aquéllos que lo han perseguido o calumniado; no precisamente por sus defectos, sino por sus virtudes?

A Meinvielle tocó la defensa de los fundamentos del orden social cristiano frente a versiones mimetizadas del naturalismo político. Pero la elaboración de la síntesis constructiva de ese orden, síntesis que asimile orgánicamente la verdad que hay detrás del concepto de dignidad de la persona humana, las justas exigencias de una libertad bien entendida, purificada y en un nuevo contexto; una síntesis donde "persona" y "Cristiandad", los dos temas de Meinvielle, encuentren el lugar que les corresponde, fue realizada magníficamente por quien lo llamó "Teólogo de la Cristiandad". Me refiero a Carlos Alberto Sacheri, y a su libro *El Orden Natural*.

Y si tomamos en cuenta que Sacheri ha firmado sus obras con su propia sangre, podemos cerrar nuestro artículo diciendo, simplemente, que la obra del "Teólogo de la Cristiandad", y la muerte del "Mártir de la Cristiandad Argentina" nos comprometen a restaurar en nuestra Patria esa "Cristiandad"; no la "nueva" ni la "vieja", la de "siempre".

VII EXPOSICIÓN DEL LIBRO CATÓLICO

SORPRENDENTE DIFUSIÓN DEL LIBRO CATÓLICO [

El acto de inauguración de la VII Exposición del Libro Católico tuvo lugar el lunes 4 de septiembre del corriente en la sede de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, Junín 1068, cuyo salón de actos desbordaba de público.

En el escenario lucía una imagen de la Virgen de Luján escoltada por soldados del Regimiento de Granaderos a Caballo General San Martín, uno de los cuales abriría y cerraría el acto con una vibrante clarinada. En el costado opuesto se veía un retrato del Padre Federico Grote, redentorista, fundador de los Círculos Católicos de Obreros y del diario católico *El Pueblo*, entre otras importantes iniciativas. La muestra, hecha en coincidencia con el Año Internacional de la Mujer, tuvo por lema "La mujer, corazón de la familia y servidora de la vida".

Con el ingreso de la bandera de ceremonias comenzó la celebración, se cantó el Himno y el Padre Sturla, vice asesor de los Círculos, dijo una breve oración. Habló luego el señor Daniel del Cerro, presidente de la junta de gobierno de la entidad anfitriona, quien reseñó la obra del Padre Grote y asimiló los propósitos culturales de los Círculos por él fundados a los de la Exposición. Enseguida hizo lo propio el señor Manuel Outeda Blanco, presidente del comité organizador, el cual evocó los comienzos de tales exposiciones, cuando los libros exhibidos eran mucho menos, pero idéntica la meta.

El secretario de Cultura de la Nación, doctor Mario O'Donnell, reconoció la importancia del libro católico como factor de cultura y dijo que muy buenos autores como Manuel Gálvez, Gustavo Martínez Zuviría, Leonardo Castellani, Leopoldo Marechal y otros, habían sido prácticamente ignorados por la gran crítica. Se extendió sobre Hugo Wast, cuyos méritos puso de manifiesto. Agregó que había propuesto al Poder Ejecutivo dar el nombre de Leonardo Castellani a

[Extractado de Boletín AICA Nº 2020, Año XL, 13-09-1995, pp. 40-43.

La Sra. María Esther Perea de Martínez recibe de manos del Cnal. Antonio Qua-rracino su Premio "Faja de Honor Leonardo Castellani", por su libro *Socorro!!! Mi hija puede estar embarazada...*, editado por Gladius.

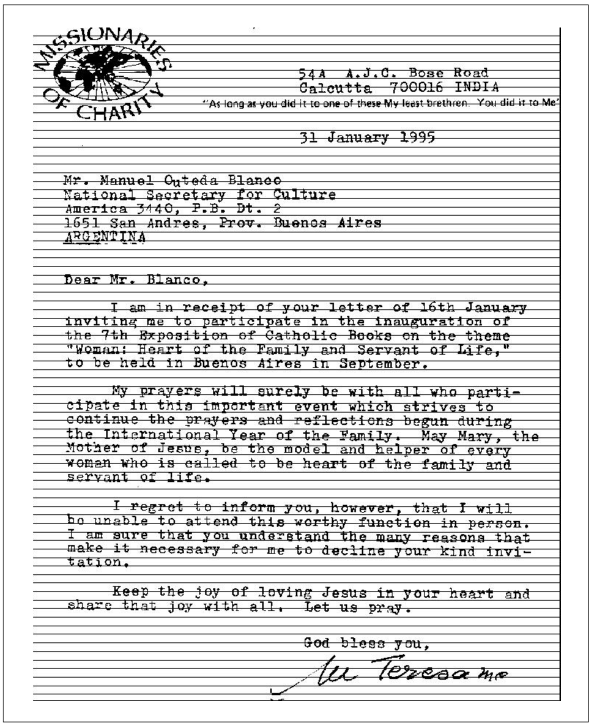
una calle de Buenos Aires. Refiriéndose a la Exposición, manifestó que la apoyaba resueltamente, y también que lo haría en lo sucesivo, "esté donde esté". Tuvo palabras de elogio para el señor Outeda, al que calificó de excelente cola-borador en la Secretaría de Cultura.

Acto seguido se le entregó una placa recordatoria al Cardenal Quarracino por sus cincuenta años de sacerdocio. Al disertar, en último término, el Arzobis-po de Buenos Aires dedicó buena parte de sus palabras a los más notables pen-sadores cristianos, y, como lo hiciera el secretario de Cultura, lamentó el delibe-rado olvido a que se los somete. Aplaudió la idea de bautizar una calle con el nombre del autor de *Camperas*, pero dijo confomarse con que se creara "la plaza de los cuatro poetas: Leopoldo Marechal, Leonardo Castellani, Francisco Luis Bernárdez y Juan Oscar Ponferrada".

Por último se entregaron los premios correspondientes al Primer Certamen Literario Nacional del Libro Católico, cuyo jurado encabezó Juan Luis Gallardo. El primer premio correspondió a Verónica García Ferreira, por su composición "La mujer como servidora de la familia y servidora de la vida"; el segundo a Lu-cila Pacheco, por "Victoria"; y el tercero a Miriam Lorena Mercedes Faviere, por "Ser mujer cristiana hoy". Hubo menciones para María Gimena Gil, Cecilia A. Pérez y Florencia Mazzinghi.

Los premios Faja de Honor Padre Leonardo Castellani, recién instituidos por sugerencia del Cardenal Quarracino, correspondieron, en este orden, a: Fray Mamerto Menapace, por *El amor es cosa seria* (Patria Grande); María Esther Perea de Martínez, por *Socorro!!! Mi hija puede estar embarazada...* (Gladius); y P. José Daniel Tomás, por *Versos para el camino* (Claves).

En cuanto a las menciones Faja de Honor, correspondieron a: Salvador Fornieles, *La diosa sensación* (Baesa); Juan Carlos Pisano, *Y por casa, ¿cómo andamos?* (Bonum); y Adela Christensen, *Sonetos irreverentes* (El Franco Tirador).



MISSIONARIES OF CHARITY

54A A.J.C. Bose Road
Calcutta 700016 INDIA

"As long as you did it to one of these My least brethren. You did it to Me"

31 January 1995

Mr. Manuel Outeda Blanco
National Secretary for Culture
America 3140, P.B. Dt. 2
1651 San Andres, Prov. Buenos Aires
ARGENTINA

Dear Mr. Blanco,

I am in receipt of your letter of 16th January inviting me to participate in the inauguration of the 7th Exposition of Catholic Books on the theme "Woman: Heart of the Family and Servant of Life," to be held in Buenos Aires in September.

My prayers will surely be with all who participate in this important event which strives to continue the prayers and reflections begun during the International Year of the Family. May Mary, the Mother of Jesus, be the model and helper of every woman who is called to be heart of the family and servant of life.

I regret to inform you, however, that I will be unable to attend this worthy function in person. I am sure that you understand the many reasons that make it necessary for me to decline your kind invitation.

Keep the joy of loving Jesus in your heart and share that joy with all. Let us pray.

God bless you,

M. Teresa mc

Señor Manuel Outeda Blanco
Presidente de la VII Exposición
del Libro Católico
S / D

Estimado Sr. Manuel Outeda Blanco

En respuesta a su carta del 10-01-95 invitándome a participar de la inauguración de la VII Exposición del Libro Católico sobre el tema "Mujer: Corazón de la Familia y Servidora de la Vida", que se llevará a cabo en Buenos Aires en el mes de setiembre.

Mis oraciones estarán seguramente con todos los que participen en ese importante evento, el cual deseo que continúen las oraciones y reflexiones que comenzaron en el Año Internacional de la Mujer.

Pueda María la Madre de Jesús ser el modelo y el auxilio de todas las mujeres que son llamadas a ser el corazón de la familia y servidoras de la vida.

Lamento informarle, no obstante, que me será imposible asistir a ese acto valioso en persona, estoy segura que usted entenderá las muchas razones que hacen necesario que yo decline su amable invitación.

Mantega la alegría del amor de Jesús, en su corazón y compártala con todos.

Rezamos por ustedes. Dios los bendiga.

EL ABORTO, ¿SÓLO VIOLACIÓN DE UN "DERECHO HUMANO"?

FEDERICO MIHURA SEEBER

HAY, a mi entender, un equívoco fundamental en las posturas anti-abortistas; equívoco impuesto, sin duda, por exigencias polémicas de adaptación a la "opinión", pero respecto del cual debemos estar, al menos, advertidos. La lucha contra la legalización del aborto, máximo exponente de la perversidad de nuestro tiempo, se ha centrado con exclusividad en la defensa de los "derechos humanos el no-nacido". Este alegato es obviamente legítimo, pero no apunta al motivo más importante de nuestro repudio. Porque si el abor-to es, en efecto, criminal bajo este aspecto, y criminal la ley que lo permite, ha-biéndolo señalado, queda aún por denunciar lo peor: la satánica desviación de la naturaleza humana a la que induce el acto criminal admitido por la ley –y alentado por el entorno social de la ley– *en la madre*. El crimen no afecta tanto al feto: víctima inocente que encontrará su defensa, sin duda, en el regazo infinita-mente amoroso del Creador. Afecta mucho más a la madre, espantosa Medea que, con su acción, viola las más elementales leyes de la naturaleza creada y las de su propio yo individual. Y este último efecto del crimen abominable y de su legalización tiene, por añadidura, un mayor peso negativo sobre la sociedad hu-mana, que el que pudiera atribuirse a sus efectos demográficos [1].

h h h

Decimos que Dios nos ama con el mayor amor que podamos imaginar. Y, como todo lo imaginado por nosotros tiene un fundamento sensible, decimos que Dios nos ama con un amor comparable al mayor amor *humano* que cono-cemos. Dios nos ama, efectivamente, "como una madre". Y nuestra atribución analógica, a Dios, de las perfecciones naturales conocidas, no la hacemos en el mismo sentido derivativo con el que solemos comparar "entre cosas", asignando a la realidad "término de comparación" el atributo disminuido del modelo. Aquí es a

[1] Me refiero con ello a un aspecto de la legislación que tendemos a olvidar, inmersos como estamos en la cultura del "estado de derecho". Olvidamos, en efecto, los tomistas, demasiado a me-nudo, que el fin principal de la ley no es la "garantía de los derechos individuales", sino "hacer bue-nos a los hombres" (*homines bonos facere*). Y que, dada la naturaleza política del hombre, la ley que no los hace buenos, los hace malos. Aquí está el efecto sociológicamente perverso de la ley abor-tista: la corrupción generalizada de la naturaleza de la mujer.

la inversa. Porque entendemos, cuando decimos que Él nos ama con "amor de madre", que es éste un débil reflejo del infinito amor de Dios por no-sotros. En este sentido, Feuerbach –y, con él, todo ateo en tren de explicar el sen-timiento religioso– sostiene algo que sería verdadero con sólo invertir el sentido de la causalidad ejemplar. Dice que el hombre "crea a Dios", atribuyéndole todo lo que a él le falta en su apetito de infinitud defraudado en esta vida. Cuando la verdad es que Dios nos crea, poniendo en nosotros todo lo que de Su infinita Perfección se puede poner en una naturaleza limitada.

Y así, pues, si decimos que Dios nos ama "con amor de madre", no es porque concibamos a Dios como una madre, sino porque concebimos a la madre, en su amor de madre, como la participación tal vez más alta, en la naturaleza, del Amor de Dios.

Esto es lo que, en su aspecto de perversión más abyecta –y más allá de toda violación de "derechos humanos"– destruye el aborto. El aborto es un crimen, el más abominable. No sólo ni principalmente porque con él se destruya la vida de un inocente indefenso, sino porque quien perpetra el crimen es la madre. ¿No es peor, el aborto, que el asesinato con alevosía, cometido por un criminal cual-quiera sobre un chico de 2 años? Lo es: no en virtud de la condición de la víctima, que en los primeros meses de embarazo será quizás –como quieren los abortis-tas– insensible al dolor o, en todo caso, incapaz de manifestarlo. Lo es, objetiva-mente, por la condición *del criminal* : llamado por la naturaleza a dar la vida, y a protegerla con total despojo de sí misma, la madre abortista quita la vida, impulsada por su solo egoísmo vital. (Egoísmo al que el "entorno social" del que hablábamos, alentador del aborto, llama "auto-realización".)

Si el amor de madre es semejante al amor de Dios, lo es porque, como en este último, el amor es *donante*. No es una *respuesta* al bien recibido, no al amor del amado. Es un amor que es, él mismo, creador del bien y creador del amor del amado. Del mismo modo que no hemos *sido*, o sido *buenos*, antes de que Dios nos amara, sino que tenemos lo uno y lo otro *porque Dios nos amó primero*, así (análogamente) el hombre viene al mundo por una causa segunda amorosa que no espera, para amar, a que el hijo sea, o que sea "bueno", o "rico", o "de comérselo". Lo ama desde antes de nacido; y el hijo nace, y es, y –según los psicólogos– es "bueno", *porque es amado*.

Los feministas han pretendido que el aborto es el supremo "derecho" de la mujer: el derecho a una "libertad" que la pone en el mismo nivel de auto-disponibi-lidad del varón. Que la libera de las *ataduras* de la maternidad. En su torpe pre-tensión de elevar a la mujer a las supuestas "superioridades" masculinas (donde las traiciona, siempre, el mismo "complejo de inferioridad") han terminado por quitarle su mayor título de superioridad. De auténtica superioridad sobre el varón. Porque de todas las perfecciones a las que puede acceder el varón, revelándose en ellas como "superior" a la mujer, ninguna posee la densidad ontológica máxi-ma de ésta, reservada por el Creador a la compañera del hombre: la gestación y el cuidado amoroso del propio ser humano. Este excelso reflejo del Creador en la creatura es el que, en su forma más cruel y satánica, destruye el aborto.

CANIBALISMO FETAL EN CHINA COMUNISTA

María Susana Medina de Fos

NOTICIAS procedentes de los EE.UU., más concretamente de las organizaciones *Human Life International* y *National Right to Life* [, indican que en China comunista se habrían registrado casos de canibalismo fetal, según datos provenientes del diario *Eastern Express* de Hong Kong, con fecha 12 de abril de 1995.

Rumores de que fetos muertos estaban siendo usados como suplementos alimenticios, con reportes que indicaban que algunos médicos en los hospitales de Shenzhen estaban comiendo estos fetos muertos después de efectuar abor-tos. Los médicos, según afirma el diario antes nombrado, defendieron sus actos diciendo que los fetos eran buenos para su piel y salud general.

Pronto circularon noticias de que los médicos en la ciudad promovían el consumo de fetos como un tónico humano. Mujeres de limpieza del hospital fueron vistas peleando entre sí para llevar los restos humanos a sus casas.

El mes último, periodistas del *Eastweek*, una publicación hermana del *Eas-tern Express*, fueron a Shenzhen a ver si los rumores podían ser sostenidos. El 7 de marzo, un periodista ingresó en el Centro de Salud para la Mujer y el Niño de Shenzhen fingiendo una enfermedad y pidiendo a una médica un feto. La médica dijo que el departamento no tenía *stock*, pero que volviera luego.

Al día siguiente, el periodista volvió a la hora del almuerzo. La médica emergió del quirófano sosteniendo una botella de vidrio llena de fetos del tamaño de un pulgar. Dijo: "Hay diez fetos aquí, todos abortados esta mañana. Puede llevárselos. Somos un hospital del Estado y no cobramos nada. Normalmente los médicos los llevan a su casa para comer, gratuitamente. Como usted no se ve bien puede llevárselos".

[Hemos tomado contacto con esta información a través de una breve referencia que hiciéramos a la misma *Human Life International*, organización pro-vida estadounidense. Al pedirles nos fuera ampliada la misma, nos remitieron a su fuente, o sea, a otra organización provida, tam-bién de Estados Unidos: *National Right to Life*. La asistente administradora del NRL Educational Trust Fund, Clare Richter, nos envió por fax la fuente original, que es el texto del *Eastern Express*.

No todos los Hospitales Estatales son tan generosos como éste. En el Hospital del Pueblo (Shenzhen), por ejemplo, el reportero se llevó una sorpresa. Allí, al pedir-le fetos a la enfermera principal, ésta se puso nerviosa y pidió al resto del personal que se retirara.

Después de cerrar la puerta, preguntó al comprador encubierto, en voz baja: “¿Quién le dio a conocer que vendemos fetos?”.

El periodista contestó: “Un médico amigo en Hong Kong me lo dijo”.

“¿Quién, cuál es su nombre?”.

El periodista no estaba preparado para esta clase de preguntas y no se le ocurrió ningún nombre. La enfermera le dijo que los fetos estaban sólo a la venta dentro del Hospital y no al público en general. Agregó, sin embargo, que algunos empleados los venderían a compradores de Hong Kong.

El reportero se enteró de que el precio corriente de un feto era de U$S 10, pero cuando el mercado tenía poco abastecimiento, el precio podía subir a U$S 20. Estos precios son nada comparados a los fijados por las clínicas privadas, de las que se dice que hacen una verdadera fortuna vendiendo fetos. Así, una clínica en Dong Men Loo St. cobra U$S 300 por un feto.

La persona encargada de la clínica es un hombre que ronda los 60 años; cuando vio al reportero le ofreció tomar una orden de fetos que habían llegado a término y que, según se dice, contenían las mejores propiedades curativas.

Un Sr. Cheng de Hong Kong comentó que había estado comiendo sopa de fetos por más de seis meses, comprando algo de carne de cerdo y agregándola a la sopa. El citado Cheng hacía un largo viaje hasta Shenzhen; cada vez llevaba un frasco térmico y traía los fetos de vuelta a Hong Kong para preparar su sopa: “Si me daban 20 ó 30 de una sola vez, los ponía en la heladera”.

Otra de las que atestiguan sin remordimientos es Zou: “Los lavo con agua clara hasta que se ven transparentes, y luego los guiso. Aunque hacer sopa es mejor”. Pero admite las contras a esta dudosa delicia: “Los fetos tienen mucho olor y no todo el mundo puede soportar el hedor”.

Por otro lado, congresistas norteamericanos pro-vida han desafiado a la administración Clinton para que condene los abusos a los derechos humanos en China comunista, que incluyen el consumo, como “dieta saludable”, de fetos abortados.

Así el representante norteamericano Franck dijo: “Si esto está pasando, es una práctica aberrante y el mundo necesita saber de ello”.

En una reunión con periodistas, el 3 de marzo último, Wolf agregó: “Necesitamos saber si estos informes son verdaderos y si esta práctica está generalizada”.

Asimismo, el senador republicano Jesse Helms pidió una investigación a fondo sobre el tema.

Hasta acá un extracto de la noticia procedente del *Eastern Express*.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ÉTICAS Y JURÍDICAS ACERCA DE LA PROCREACIÓN ARTIFICIAL

CARLOS J. MOSSO [

PARA introducirnos en el aspecto jurídico del tema que hoy nos ocupa, conviene previamente hacer una aclaración semántica: no es la fecundación humana asistida la que plantea cuestionamientos de carácter ético y jurídico, sino la obtención de vida humana por medios artificiales, y las consecuencias que ello trae aparejado. Decimos esto porque hablar de fecundación humana asistida puede referirse perfectamente al empleo de medios técnicos que faciliten o ayuden a que el proceso natural de gestación pueda llevarse a ca-bo, en cuyo caso entraremos en el terreno de lo terapéutico, y no de lo sustitutivo, como es, esto último, la obtención de vida humana en el laboratorio, o sea, fuera del cauce natural de la actividad sexual.

Ahora bien, en apretada síntesis, y a fuerza de no ser reiterativo con respecto a lo que ya ha sido expuesto en este recinto, trataré de abordar con la mayor claridad posible los problemas jurídicos que se presentan en torno a las técnicas que actúan sobre la reproducción humana por medios artificiales.

Para ello, recordaremos dos conceptos fundamentales:

- El concepto de derecho
- El concepto de persona

El *derecho* es un conjunto de normas de carácter coercitivo, promulgadas por autoridad competente y dirigidas al bien común.

Esta definición, aunque convencional, nos alcanza para abordar los tópicos que trataremos en esta exposición. Lleva implícita la definición aquello que decía Ulpiano de “dar a cada uno lo suyo”.

No todo conjunto de normas es derecho, sino sólo aquellas que tienen por objeto la justicia. Las leyes injustas son actos de violencia, decía Santo Tomás de

[Conferencia pronunciada por Carlos J. Mosso en el Senado de la Nación, el 29 de agosto de 1995.

Aquino, aunque estén promulgadas por la autoridad competente. Esto es importante tenerlo en cuenta, por cuanto en el tema que noy nos reúne, los legisladores tienen una altísima responsabilidad, y de no dejarse conducir con el criterio de justicia, pueden llegar a sancionar normas inicuas, que aunque ten-gan forma de ley, no tendrán contenido de tal.

Por eso decimos, en consonancia con la doctrina aristotélica y la enseñanza del Magisterio de la Iglesia Católica, que existe una ley natural, inmutable y eterna, a la que el derecho positivo debe ajustarse para lograr el bien de la so-ciedad. Ya lo decía el pagano Cicerón: "Hay una ley verdadera, inscripta en el corazón del hombre, por la que éste sabe lo que está bien y lo que está mal".

Esto significa, sin más ni menos, que el médico que practica un aborto, por ejemplo, aunque éste estuviere legalizado, o el médico que congela un embrión humano, aunque esto estuviese permitido por la ley, saben uno y otro que están cometiendo un acto intrínsecamente malo e injusto, puesto que están vulnerando, bajo el amparo de una ley inicua, los derechos fundamentales de la persona. Lo saben en conciencia, aunque obren bajo la tutela de la ley.

Ahora bien, asistimos en estos días a un gran debate en el seno de la sociedad y en los recintos legislativos, sobre la posibilidad de regular la procreación humana asistida. En el debate se discute si el embrión es persona humana o no.

Es necesario recordar aquí lo que hemos dicho ya en distintos ámbitos: no puede haber dos verdades sobre una misma realidad. Es el principio lógico de no contradicción. Resulta llamativo, entonces, que los científicos parezcan no poder ponerse de acuerdo sobre la realidad ontológica del embrión. Aunque no debe sorprendernos si nos preguntamos cuáles son los fines que se persiguen al negarle al embrión su condición de persona. Fines aparentemente altruistas co-mo la posibilidad de "darle" un niño a las parejas estériles, hayan o no aportado sus gametos.

Si el embrión no es una persona, ninguna dificultad jurídica aparece. Si el embrión es una persona, las consecuencias del obrar humano pueden ser funestas, puesto que tenemos que salvaguardar los derechos de la persona aún en estado embrionario, y esos derechos son lisa y llanamente vulnerados con las prácticas de fertilización artificial.

Pero ¿qué es *persona humana*? Debemos recurrir a la filosofía para definir esa realidad ontológica que es el ser humano, y decir con Boecio que es "una sustancia individual de naturaleza racional". Para el mundo jurídico, *persona* es sujeto de derecho. Es sujeto y no objeto. Por ser sujeto y no objeto, la persona no puede ser manipulada, ni enajenada, ni ser objeto de comercio ni de ningún acto jurídico que recaiga sobre ella. Pero ¿cuándo comienza la existencia de la persona? Aun a riesgo de introducirme en un campo que no me compete, no puedo dejar de manifestar que se muestra como evidente que con la penetración del espermatozoide en el óvulo comienza una vida humana nueva, justamente porque en ese instante es cuando "esa individualidad" a la que se refiere Boecio puede comenzar a

desarrollarse en un camino sin retorno. Potencialidad que no tienen ni en el óvulo ni en el espermatozoide solos.

Un gameto masculino nunca podrá ser nada más que un gameto, a menos que se fusione con el gameto femenino, y viceversa, de donde podemos inferir que en esa fusión se produce el origen del nuevo ser. En este sentido, la fusión de los pronúcleos, y la posterior anidación del cigoto, no son sino aspectos tem-porales de ese proceso vital irreversible que se ha originado con la penetración del óvulo por el espermatozoide. Quien afirma que antes de la anidación no hay un ser humano, debería poder responder a qué naturaleza pertenece el cigoto no anidado, si es un animal, un vegetal o un extraterrestre. Si dijera que es un animal, debería poder explicar en virtud de qué ese animal puede mutar de espe-cie y convertirse en un ser humano después de la anidación. Aun por la vía del absurdo podemos concluir que hay ya un ser humano cuando el espermatozoide penetra en el óvulo. De ello se desprenden consecuencias varias:

Siendo el embrión un ser humano, es persona, y por lo tanto sujeto de derechos. El derecho primario y fundamental de ese ser humano en estado embrionario es el derecho a la vida.

En segundo lugar, esa persona tiene derecho a que se respete su dignidad. De la dignidad de la persona se desprende que ésta no pueda ser objeto de transacciones jurídicas de ninguna especie; leáse, por ejemplo, contrato de alquiler de úteros, donde el objeto de la prestación es la entrega de la persona fruto de la gestación, después de nacida. De la dignidad de la persona se desprende tam-bién su derecho a que se respete su identidad y su derecho a nacer en el seno de una familia bien constituida, en la que sus padres biológicos sean verdaderamente tales y no los protagonistas de una ficción en la que tratarán de involucrar al hijo ocultándole su origen. Distinto es el caso del niño adoptado, al que no se le pretende hacer creer que es hijo por naturaleza de los padres adoptivos.

Las técnicas de procreación artificial chocan indefectiblemente contra la posibilidad de que los derechos de las personas en estado embrionario sean respetados.

Trataré de enumerar, sin pretender agotar el tema, algunos de los problemas concretos que se presentan:

1) *El congelamiento de embriones*. Si aceptamos que el embrión es un ser humano, lógicamente al congelarlo lo estamos "cosificando". A nadie le gusta que lo metan en el *freezer*, y no hay motivo para pensar que si el embrión pudiera expresar su voluntad, estaría de acuerdo en ser sometido a semejante vejación.

2) *Las madres sustitutas*, punto al cual me refería anteriormente, trae aparejado, además, el inconveniente del posible arrepentimiento de la portadora con respecto a la entrega de la criatura después del nacimiento, con lo que el bebé se ve sometido a una nueva vejación, en cuanto a la pelea por el cumplimiento contractual de "ambas madres"; ambas madres que, como bien sabemos, pue-

den ser tres: la que aporta el óvulo, la presta el útero y la que se queda con la "mercancía".

3) La muerte por aborto de embriones implantados: para asegurar el éxito de la técnica se implantan varios embriones en la mujer, para que al menos uno de ellos se desarrolle y llegue el embarazo a término. Pero ¿y los otros? A veces, las menos, se producen embarazos múltiples, lo que curiosamente es contemplado como un fracaso y no como un éxito. Pero por lo general, y es lo que se busca, se produce un solo embarazo (de hecho ninguna pareja se presta a la téc-nica pidiendo mellizos o quintillizos). Los otros embriones son abortados, no por el actuar inmediato del hombre, pero sí por el actuar mediato. Esto requiere alguna precisión. Los partidarios de la fecundación artificial se escudan diciendo que ellos no provocan los abortos, pero omiten decir que esos abortos son consecuencia de la transferencia múltiple de embriones desde el laboratorio al útero de la madre. Para juzgar la responsabilidad ética y, por lo tanto, jurídica de este proceder, hay que atender a la causa primera, que en definitiva es causa eficiente de esos abortos. Y esa causa primera es la múltiple implantación. Cierto es que luego no intervendrá el hombre en una maniobra abortiva, pero ese aborto mal puede llamarse aborto espontáneo o natural, porque su causa primera no está en la naturaleza, sino en un actuar humano mediato. Dicho de otro modo, se da aquí lo que los juristas llamamos una situación de dolo eventual, y lo expre-saremos así: si yo sé que implantando tres embriones hay altas posibilidades de que dos se van a morir, y sólo uno va a llegar a término en el embarazo, y pese a lo cual actúo, soy responsable de la muerte de esos dos embriones que la na-turaleza expulsará. Muy distinto es cuando la naturaleza decide sin intervención mediata ni inmediata del hombre.

No tiene el hombre derecho a decidir cuántos embriones deben vivir o no. De hecho, al implantar varios embriones, con la ilusión de que sólo uno sea viable, estamos aceptando que hemos "creado" vida humana para desecharla después. Para el caso, no existe diferencia entre el descarte en el laboratorio, y el descarte en el útero materno, porque en ambos casos, ese descarte es conse-cuencia del obrar humano.

Esto viene a colación, puesto que aun en el mejor de los proyectos legislativos que se encuentran en tratamiento en el Congreso en estos momentos, se permite la implantación de hasta tres embriones, con el riesgo que hemos señalado. Paradójicamente, resulta que la limitación no obedece a la voluntad de proteger la vida de los embriones congelados, sino de evitar los embarazos múltiples, si bien merece destacarse que algunos proyectos prohíben absolutamente la con-gelación de embriones, lo que de suyo es un signo positivo para el tratamiento del tema.

En rigor de verdad, la única opción válida sería permitir la obtención e implantación de un solo embrión, pero aun ello tiene sus dificultades. Primero, porque aun ese solo embrión también puede ser abortado, aunque en este caso podemos decir que se salva la responsabilidad (penal, no moral), puesto que el fin no es el aborto sino obtener el embarazo. Cuando se implantan varios embrio-nes,



Grabado de Juan Antonio Spotorno

se espera, y se busca como fin, que el resto de los embriones muera, luego del proceso de selección que la naturaleza haga.

Ahora, en el caso de que ese solo embrión implantado llegue a término, los derechos de esa persona pueden ser vulnerados. En primer término, por el he-cho de haber sido concebido en forma artificial, fuera del ámbito natural y propio que da la sexualidad. El hijo artificialmente concebido ya no es fruto de la unión espiritual y carnal de los padres, sino que es "literalmente fabricado". Mucho tendrán para decir los psicólogos sobre los efectos que ello puede producir en la psiquis del niño así concebido, y en la de los propios padres. Con mayor razón aún si se trata de un embrión que fue sometido a la congelación, haciéndole per-der la noción espacio-temporal de su existencia.

Bastante se ha hablado ya sobre los problemas éticos y jurídicos que traen la creación de bancos de esperma, la donación de gametos, el alquiler de vien-tres y la congelación de embriones. Al posible conflicto entre la madre biológica y la sustituta, hay que agregar los posibles problemas hereditarios con los em-briones congelados, que varían según las legislaciones, puesto que algunas los consideran personas y otras no; a ello hay que sumar el conflicto que trae la desa-veniencia de los cónyuges que han hecho crio-conservar embriones, y de repen-te la mujer decide implantárselos y el hombre se opone, quedando a merced de la voluntad judicial la subsistencia del embrión, etc.

Pero quiero aquí traer a colación uno de los argumentos más falaces que co-

rren de boca en boca. Se dice a favor del congelamiento de embriones, por ejemplo, que el problema del descarte se resuelve con la adopción pre-natal, o bien con la solicitud de los esposos para futuras implantaciones. Esto no resiste el me-nor análisis. Primero, porque nadie puede asegurar que habrá tantas solicitudes de adopciones como embriones congelados existen. De hecho ya hay miles de embriones congelados en el mundo a la espera de que alguien decida qué hacer con ellos. Con respecto a que los esposos puedan solicitar nuevas implantaciones, está siempre latente el riesgo de las desaveniencias, lo que en definitiva repercute siempre en el destino de los embriones. De manera que, en aras de obtener una legislación lo más inocua y justa posible, debe prohibirse absolutamente la congelación de embriones y, por supuesto, toda posibilidad de manipulación del embrión que no sea con fines terapéuticos.

En esta jornada de bioética se han puesto a consideración del público y de los panelistas dos proyectos de ley que resultan antagónicos. Destaco el del se-nador Oraldo Britos como el proyecto más aceptable, con la sola objeción res-pecto del implante de hasta tres embriones que permite en su artículo 12, por las razones que expuse anteriormente. El otro proyecto, el del senador Laferriere, resulta desde todo punto de vista inaceptable, puesto que permite el congelamiento de embriones y la dación de gametos, entre otras cosas.

Pero el mismo proyecto de Laferriere contiene en sí mismo una contradicción insoslayable. En efecto: en su art. 12 propone modificar el código civil en su art. 63 y redcatarlo de la siguiente manera: "son personas por nacer las que no habiendo nacido estén concebidas en el seno materno y los embriones implantados en el caso de fecundación extracorpórea"; y en el art. 13 propone modificar el art. 70 del código civil y redactarlo así: "desde la concepción en el seno ma-terno o desde la implantación del embrión en éste si hubiera sido fecundado en forma extracorpórea, comienza la existencia de las personas". Se desprende de ello que para el proyecto, el ser humano concebido fuera del útero es una cosa, y por lo tanto no es persona, y en consecuencia no tiene derechos. O sea que mientras el embrión no sea implantado, de acuerdo al texto del articulado, no comienza su existencia como persona. Pero al mismo tiempo está reconociendo que comienza la existencia de la persona desde el momento de la concepción, aunque para ello deba tratarse de la concepción en el seno materno. Es una puerta abierta a la más repugnante de las arbitrariedades y discriminaciones.

En efecto: se discrimina al embrión originado en la probeta, con respecto al originado en el seno materno. Pero ¿acaso es posible imaginar que el embrión de probeta pertenezca a una naturaleza distinta que la del embrión concebido en el seno materno? La realidad ontológica del fruto de la concepción no puede variar por una cuestión espacial o de lugar. Y debemos decir una vez más, como hemos señalado en otros ámbitos: aunque una ley dijera que desde mañana los elefantes deberán nacer sin trompa, los elefantes seguirán naciendo con trompa. La ley no puede modificar la naturaleza de las cosas, y aunque la ley no le reco-nozca al embrión de probeta su condición de persona, no por ello el embrión deja de ser

persona.

El proyecto Britos, en cambio, es coherente en este sentido y postula la modificación de los artículos del código civil de la siguiente forma: art. 63: "son personas por nacer las que no habiendo nacido, estén concebidas dentro o fuera del seno materno"; y el art. 70: "desde la concepción dentro o fuera del seno materno comienza la existencia de las personas".

No obstante lo señalado, parece haber consenso en general respecto a que la vida humana comienza en la concepción. Pero lo que, astutamente, se pone en el tapete ahora, es la discusión sobre qué se entiende por concepción, punto al que ya me he referido y sobre el que entiendo que el científico que obra de buena fe no debería tener dudas.

Pero la cuestión trasciende de lo científico para englobar el campo de lo jurídico. Y aquí nos podemos encontrar con algunos escollos interesantes en nuestra legislación actual, para los proyectos legislativos sobre la reproducción humana. La reformada Constitución Nacional, que ha incorporado el Pacto de San José de Costa Rica y la Convención de los Derechos del Niño como parte integrante de su contenido, ha proclamado con esa incorporación el concepto del comienzo de la existencia de la persona humana desde el momento de la concepción, sin hacer distinción entre la concepción natural o la artificial, por lo que el proyecto legislativo del senador Laferriere, a la luz de la normativa descripta, podría ser tachado de inconstitucional, puesto que la carta magna protege todo tipo de vida humana desde la concepción.

De manera que cualquier proyecto legislativo sobre la materia deberá tener en cuenta, ante todo, si se compadece con la prescripción de la Constitución. Y en este sentido hacemos hincapié en que si no se respeta la vida humana desde la concepción, resulta vano todo intento de regulación legal de las prácticas de fertilización artificial. En rigor de verdad, dichas prácticas deberían ser prohibidas si se vulneran los derechos fundamentales de las personas. Porque aunque duela el drama de la infertilidad, no puede buscársele remedio a costa del sacri-ficio de vidas humanas inocentes, como se da en el descarte de embriones, o en los abortos inducidos por la técnica de fertilización. Como se ha dicho en diver-sos ámbitos, el hijo es don de Dios, y los esposos sólo tienen derecho a poner los medios naturales tendientes a la obtención del hijo, medios que pueden ser ayudados con la técnica, pero nunca reemplazados. Como dije al principio, la fertilización artificial no tiene efecto terapéutico, sino que pretende sustituir a la naturaleza, y como siempre que se pretende sustituir a la naturaleza, se la susti-tuye mal, a un precio muy alto; en este caso, a costa de vidas humanas.

No quiero terminar esta exposición sin una breve reflexión sobre los motivos que impulsan a los centros de fertilización artificial a obtener la sanción de una ley. Se hace *lobby* para obtener una ley lo más permisiva posible. Los que están detrás de esto quizá no tengan claro que es de esencia de toda norma poner límites a la conducta humana. Si la falibilidad humana no hiciera que el hombre pu-

diera transgredir el ordenamiento ético o violar los derechos de las personas, sencillamente las leyes no serían necesarias.

Pero precisamente es función de la ley resguardar el derecho donde éste es conculcado o puede ser vulnerado. El derecho es sancionador. Los actos buenos de los hombres no necesitan ser limitados por el ordenamiento jurídico. ¿Por qué razón habría entonces de legislarse sobre el tema de la fertilización artificial, si no es porque se vislumbra que en torno a este tema se están vulnerando dere-chos de las personas? Si el empleo de estas técnicas no generara dudas sobre su licitud a la luz de la ética y del derecho natural, no habría necesidad de poner límites mediante la sanción de una ley. Simplemente se seguirían llevando a ca-bo. Pero la polémica se ha implantado en la sociedad. Y frente a las voces que claman por la defensa de las personas en estado embrionario, que corren riesgo de morir en la probeta o en el vientre de la madre, se oponen los que bregan por una legislación que otorgue "licencia para matar", acudiendo a sutilezas tales como negarle su condición de persona al embrión no implantado, y otras tantas argucias que han sido expuestas a lo largo de esta jornada.

Brego porque los señores legisladores, sepan discernir en su encomiable función entre lo que es la sanción de una ley con contenido justo, de lo que es un acto de violencia con forma de ley.

BIBLIOGRAFÍA

EDWARD SCHILLEBEECXK, ***Soy un teólogo feliz (Entrevista con F. Strazzari)*****, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, 163 págs.**

El dominico belga Edward Schillebeeckx, quien "participó en el Vaticano II como consultor del entonces dinámico episcopado holandés" (p. 5), por primera vez ha decidido exponer francamente sus ideas (pp. 79 y 85) sobre la Creación, la Trinidad y otras menudencias semejantes. El belga cree conveniente hablar claro: todos experimentamos, antes o después, la necesidad de abrir el corazón y dejarnos de rodeos y tapujos. Y además, éste es momento oportuno de mostrarse "sincero para con el mundo" (Título de la Introducción de Roberto Gibellini, p. 5), porque "si el pueblo no está preparado, se comete un gran error y se hace mal al introducir novedades que pueden hacer daño, antes que hacer progresar la vida de la Iglesia. Por ejemplo, la orde-nación de mujeres. El pueblo debe ser informado, instruido, hecho partícipe de la cues-tión, de otro modo se hace daño" (p. 48).

Nuestro feliz teólogo parece sospechar que en un futuro nada lejano seremos testigos de unos cambios que no te cuento, "increíbles", o perfectamente creíbles si tomamos en serio cuanto nos dice la Escritura sobre la Gran Apostasía que precederá a la Segunda Venida de Cristo: "Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará Fe en la tierra?" (Lc. 18, 8).

Y así nos desayunamos de que hasta el día de hoy los cristianos hemos entendido mal el misterio de la Trinidad, pues quienes afirmamos que en Dios hay tres Personas caemos en el triteísmo (pp. 85-86). Adoramos a tres dioses y resultamos ser vulgares politeístas. Schillebeeckx admite la Trinidad: "¡Esto es dogma!, pero Dios no es tres personas. Sería triteísmo... Acepto plenamente el Credo, pero en la profesión de fe no están las tres personas divinas. Creo en Dios omnipotente; en Jesús el Cristo, el amado del Padre, Hijo de Dios por excelencia [1]; creo en el Espíritu Santo, *que para mí es el verdadero problema* " (p. 86) [Lo sospechábamos]. Félix Schillebeeckx se parece a un geómetra moderno que está dispuesto a dejarse cortar la cabeza en testimonio de la triangularidad, pero también aceptaría ser martirizado por los "herejes" que quieren adjudicar tres lados al triángulo.

Si el consultor de los entonces dinámicos Obispos holandeses se parece al mencionado geómetra moderno, nuestra situación no es muy garbosa: en cuanto al desconcierto y la decepción, supera infinitamente la de aquel feligrés de San Jorge (provincia de Santa Fe) quien escuchó al nuevo párroco afirmar en el sermón que el Santo Patrono del pueblo no existía. Cuando terminó la Misa, el perplejo feligrés se metió en la sacristía y encaró al cura: "¿Cómo que San Jorge no existe? Y entonces ¿a quién le estuvimos haciendo la procesión durante sesenta años?". Las oraciones públicas y privadas que en dos mil años la Iglesia intentó dirigir al Dios Uno-Trino, según Schillebeeckx fueron a parar a los hipotéticos "agujeros negros" sobre los que tantas conjeturas hacen hoy los astrofísicos. Para el caso, más nos valiera confesar públicamente el politeísmo argentino y adorar la que Castellani llamó Trinidad nacional: "Salud, Dinero y Amor".

Pero ¿qué sentido tiene gastar pólvora en chimangos? "En verdad no comprendo la especulación sobre la Trinidad. Respeto las especulaciones de santo Tomás, por ejemplo, pero no le dicen nada a mi espiritualidad. Se especula demasiado sobre la Trinidad. ¿Dónde está la utilidad para la fe de todas estas especulaciones?" (p. 86). "Los grandes tratados de san Agustín, de san Buenaventura, de santo Tomás y, más cercanos a nosotros, de Rahner, de Shoonenberg [2]... pecan de inmodestia...

---

1 Pero no: "Nacido del Padre antes de todos los siglos. Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre; por quien todo fue hecho...".

2 Pone a Rahner y Shoonenberg en el nivel de San Agustín, de Santo Tomás y San Buenaventu-ra. Tiene el criterio del que había plantado frente al Seminario de Paraná el cartel: "VENDO MIEL /CANARIOS Y LOTE". El vendedor era un adventista, sobrino de un "monsiñore" italiano. Ignoramos cuál era el origen de la confusión que revelaba el letrero.

Soy, por tanto, muy modesto, casi agnóstico con relación a una teología trinitaria" (p. 87).

No sólo respecto a la Trinidad el belga se manifiesta "modesto y casi agnóstico", sino también sobre la misma existencia de Dios. "La esencia de Dios es la libertad absoluta" (p. 90). La vieja historia de Ockham y el voluntarismo. Estos creen ser modernos y no hacen más que repetir antiquísimos errores. Si el hombre es el único animal capaz de meter dos veces la pata en el mismo pozo, el heresiarca es el hombre que siempre mete la pata, y el resto de su humanidad, en el mismo pozo: ciego y guía de ciegos, va a parar junto con su comitiva al herético hoyo del que nos previene el Evangelio.

Ya que es pura libertad, "Dios es, por naturaleza, pura gratuidad. Y por eso no se puede probar la existencia de Dios con argumentos racionales. Se puede decir, sola-mente, que en nuestra vida humana, individual o comunitaria, existen puntos, lugares en los que hablar de Dios es inteligible" (p. 90). Como el lector habrá adivinado, este libro no es uno de esos lugares.

Resulta entonces forzoso admitir que "el ateísmo sea una posibilidad humana. Hay una especie de racionalidad en el ateísmo. La experiencia de la contingencia puede llevar a Dios o a negarlo, a no sentirlo en absoluto. Tanto el teísmo como el ateísmo no se pueden probar. Pertenecen a la experiencia interpretativa de la realidad" (p. 92).

No hay verdad en las cosas, sino una "interpretación" puesta por el hombre. Cada ambiente, las circunstancias histórico-sociales, constituyen las "categorías" según las cuales juzgamos la realidad. Lo que ésta es en sí misma, se nos escapa por completo; nuestros juicios no son más que el resultado de una mentalidad, y ésta es, por fuerza, cambiante, fluída. Una vez más aflora la modestia del belga: ¡qué lección para nuestro presuntuoso intelecto descubrir que siempre se queda corto con respecto a la verdad!

Pero una consideración más detenida revela que esta doctrina no brota precisamente de la humildad, porque si lo real nos es inaccesible y debemos contentarnos con nuestras "interpretaciones", entonces, una vez más, "el hombre es la medida de todas las cosas", como querían los sofistas.

Y Schillebeeckx no se limita a reincidir en el error de Gorgias y Protágoras: "El so-fista pagano renuncia a la verdad y el sofista moderno la aborrece; y la razón es que entre medio de los dos bajó a la tierra la Verdad hecha carne, y desde entonces hay que estar con ella o contra ella. Porque el pecado de Gorgias es de desesperación; pero el pecado contra la verdad de Voltaire [3] es de odio" [4].

> He visto algo peor que todo azote,
> vi la desolación abominable:
> odio en el corazón del sacerdote...
>
> Odio hacia la verdad, ¡oh miserable!...
> Pero de un caso tal es conveniente
> Tan sólo el agua de los ojos hable [5].

¿Y qué nos dice Modesto Violeto Schillebeeckx de Jesús? Da a entender que Cristo fue un vulgar precursor de los Testigos de Jehová: creía próximo el fin del mundo... y le falló el pálpito (p. 112). Tendremos que considerar seriamente la posibilidad de que Russell y Rutherford hayan sido los primeros en descifrar, después de siglos de idolatría, el mensaje del Señor.

Como Jesús no creía en una historia temporalmente larga, no instituyó la Iglesia, aunque de hecho, después de su muerte, continuó la proclamación del significado universal y definitivo del mensaje y de la praxis de la vida de Jesús (ibid.).

Los primeros cristianos no pudieron liberarse por completo de la chifladura

3 Y en nuestro caso, también el pecado de Schillebeeckx.
4 Castellani, L., "El Maestro Infalible", en *Cristo ¿vuelve o no vuelve?*, Dictio, Bs. As., 1976, p. 105.
5 Castellani, L., ob. cit., p. 79.

del Se-ñor: "La imagen que la Iglesia primitiva tenía de sí misma desde el comienzo era la de ser el pueblo de Dios del final de los tiempos" (ibid.).Pero ya no somos niños ni compra-mos buzones. Sea como fuere, "la estructura de la Iglesia debe ser desmitificada" (p. 113).

Uno de los puntos más urgentemente necesitados de reinterpretación es la Mariología. La Santísima Virgen no es Madre de Dios ni Madre de la Iglesia. "La Madre de la Iglesia es el Espíritu Santo. María está junto a los fieles... es la gran hermana de todos los cristianos" (p. 98). El opa no se da cuenta de que el Espíritu Santo desciende sobre los Apóstoles porque ellos están reunidos en torno de María. En cuanto a las palabras del Señor en la Cruz: "Mujer, ahí tienes a tu hijo... Ahí tienes a tu madre" (Jn. 19, 26-27), las interpreta según la mente de Russel y Rutherford.

"En la comunidad de los Doce existe el ministerio petrino... Pero, ¿cómo puede ser ejercido el ministerio petrino? ¿Puede ser, por ejemplo, un Triunvirato? [6] ¿O un Colegio? ¿O un Sínodo? Es una cuestión histórica sujeta a cambios... En el tiempo de las monarquías absolutas esto (el ejercicio monárquico del ministerio petrino) aún se podía entender, pero ahora, en el tiempo de la democracia y del pluralismo, no" (p. 112).

¿Y el Infierno? "No sé si existirán hombres tan perversos que rechacen la gracia y el perdón de Dios. Es posible que todos los hombres estén destinados al cielo". Segu-ramente Kissinger elaboró el plan para esterilizar a la mayor parte de los habitantes del Tercer Mundo en pleno delirio místico, y cuando el Señor dijo a los responsables del Deicidio que morirían en su pecado, les estaba prometiendo, en lenguaje alegórico, la bienaventuranza eterna. "Pero en todo caso, si eventualmente existiesen hombres malvados en el sentido de definitivamente malvados, no es admisible que sufran el fue-go y las penas para toda la eternidad... Va contra la naturaleza de Dios, que es amor, el que los hombres sean castigados eternamente... Dios no tiene sentimientos de venganza. Si hay alguno que en su vida es capaz de separarse totalmente y de forma definitiva de la comunión con el Dios de la vida, éste está destinado a la *aniquilación* de su propio ser" (pp. 101-102) ¡Qué curioso resulta que, por una parte, rechace la idea cristiana de la Creación (la reduce a "la experiencia de la contingencia", pp. 80-81) y, por otro lado, tenga ideas tan claras sobre la destrucción total!

Y si alguien quiere adelantarse a la Misericordia divina promoviendo el aborto, la eutanasia, el genocidio, y otras obras humanitarias, pues hombre, vamos, para eso dio el Creador eficacia propia a las causas segundas (como dice un amigo nuestro, pariente del feligrés de San Jorge, cada vez que decide actuar sin tomar en cuenta a la Causa Primera).

Luego se ocupa del Maníaco Absolutista que por ahora ejerce el "ministerio petrino". Juan Pablo II "parece negar la modernidad con su proyecto de reevangelizar Europa: es necesario –dice el Papa– retornar a la antigua Europa de Cirilo y Metodio... y de san Benito. El retorno al catolicismo del primer milenio es, para Juan Pablo II, el gran reto... Es la Cristiandad premoderna, agrícola, no crítica, la que, según el pensa-miento del Papa, es el modelo de la Cristiandad. «Francia, ¿qué has hecho de tu bautis-mo?». Es la expresión crítica de este retorno. Yo critico este retorno porque los valores modernos de la libertad de conciencia, de religión, la tolerancia, no son, desde luego, los valores del primer milenio" (pp. 73-74).

En estas palabras está todo Schillebeeckx: espera más de la modernidad y de la actitud crítica que de Cristo. Y aferrado a su prejuicio desatiende, entre otros miles, este hecho clamoroso: sólo el Cristianismo hizo posible que la sociedad dejara de basarse en la esclavitud. Y ahora que la Fe retrocede, el sistema liberal-capitalista reintroduce solapadamente (aunque con grandes miramientos a los valores modernos de la libertad de conciencia, de religión y de tolerancia) la

6 Parece tener más confianza en el Triunvirato que en la Trinidad.

7 En otras palabras: no hay en Cristo una fuerza capaz de impregnar y transfigurar al hombre y a la sociedad. Ésta es la razón última por la cual el concepto de "Cristiandad" (y también de "Cris-tianismo", y de "Cristo") deben aceptar un rincón en el Museo.

esclavitud: fenómeno que mostró el gran escritor Hilaire Belloc en su obra *El Estado Servil* .

Si bien sólo ahora Schillebeeckx se decide a hablar con toda franqueza, y de ahora en adelante ya no será necesario leer entre líneas y captar al vuelo las alusiones para penetrar en el sagrario de su pensamiento, no pocos teólogos y autoridades de la Iglesia tenían la seguridad de que había "algo podrido en Holanda", y por ello el "teólogo feliz" fue sometido a varios procesos.

El primero, en 1968, "se refería a mis ideas sobre la secularización. Mi pensamiento era éste: los campos del hombre son autónomos en cuanto tales [7]... Yo no sabía nada de que estaba en curso un proceso contra mí. Me lo dijo Rahner... Sólo él sabía que yo estaba siendo procesado. A Rahner se le había impuesto el secreto bajo pena de pecado grave, pero él decía que el derecho natural prevalece sobre una disposición objetiva... El 24 de setiembre, la noticia apareció en el periódico francés *Le Monde*... El Santo Oficio montó en cólera, mientras el mundo eclesial tomaba postura contra los procedimientos inquisitoriales de Roma" (p. 60). No desconocemos los abusos del Santo Oficio, pero no hay mayor abuso que negar a la Iglesia el derecho de "conservar el depósito" de la Fe y anatematizar la herejía, pretextanto que nos hallamos en el milenio de la toleran-cia, la libertad religiosa, etc. "Rahner fue llamado enseguida a Roma. Se pensaba que había sido él quien había hablado. Era imposible que hubiese sido algún miembro del Santo Oficio. El secretario de la Congregación romana era en aquel tiempo Mons. Phili-ppe, un dominico. Rahner me dijo enseguida que había sido interrogado durante tres horas por Philippe. «No he dicho nada a Schillebeeckx», repetía una y otra vez el gran teólogo alemán ante Philippe. Éste, finalmente, se dio por vencido y se excusó con Rahner... «En esta ocasión la conciencia me ha exigido la restricción mental», me repetía Rahner" (pp. 60-61). Volvemos a comprobar que ente bueyes no hay cornadas.

Aunque parezca hacer de Cristo un precursor de los Testigos de Jehová, el que coincide con los propagadores de la "Sociedad de la Atalaya" es el dominico belga: niega la Trinidad, la Divinidad del Señor, y su presencia real en la Eucaristía, el carácter sobrenatural de la Iglesia, y enseña la "piadosa" aniquilación de los réprobos (cuantos no piensan como ellos). Schillebeeckx, ¿no será un testigo infiltrado en la orden de Santo Domingo?

Sea como fuere, de una cosa estamos ciertos: "Estoy contra la fe del carbonero. Soy racional al ciento por ciento" (p. 121). Son las palabras de alguien que no sólo ha perdi-do la fe sino también la razón, por "sobredosis". Y así resulta comprensible que se pro-clame un teólogo feliz cuando no es más que un imbécil alegre y un signo de nuestros tiempos que, en rigor, no son post-modernos sino post-discepolianos: "ves llorar al ca-lefón junto a la Biblia"... interpretada por Edward Schillebeeckx y los dinámicos buró-cratas que pretenden abolir la fe del carbonero para imponernos la fe del carbonario.

Los párrafos más desconsoladores del libro se encuentran en las pp. 23-24, donde Schillebeeckx recuerda cómo tomó la decisión, a todas luces equivocada, de hacerse cura. Es evidente que tenía los talentos necesarios para triunfar en la vida como "colchonero, Rey de Bastos, caradura o polizón". Otra vez: el siglo XX resultó un cam-balache por no haber querido escuchar a Discépolo.

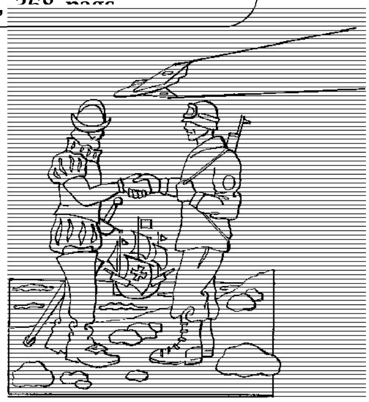
Esta joyita es una prueba más de que los Paulinos, que lo difunden entre nosotros, cumplen a conciencia la tarea que les fue asignada desde sulfurosas profundidades: propagar la Teología de Simón el Mago.

Las que causan tristeza son las Paulinas: ellas no quieren quedarse en el tiempo, y así venden esta clase de libros porque les han dicho que son "Teología Moderna". Pero cuando el ingenuo, que creía hallar en los escaparates de una "librería católica" alimento para su Fe, termina de leer *Soy un Teólogo Feliz*, siente la necesidad de volver a la "librería católica", plantarse frente a la "laica consagrada", que con el cuento de la "gratuidad de Dios" le sacó 14 dólares [8] y gritarle "¡Chorra!".

¡Pobres mujeres! Se han pasado la vida corriendo el tren con la esperanza de no perderlo, y precisamente a ellas les ha tocado quedar atrapadas en el pasado discepoliano. Un caso de *aniquilación*.

8 14 pesos. "Un peso = un dólar". Hay que admitir que Cavallo ya se ha conseguido vender este buzón.

JUAN LUIS GALLARDO, *Crónica de cinco siglos (1492-1992)*, Vórtice, Buenos Aires, 1995, 368 págs.



Loable el propósito de Juan Luis Gallardo y, a la vez, sorpresivo. Conocíamos al Gallardo de *Frida*, de *La rebelión de los semáforos*, de los inci-sivos y siempre actuales artículos periodísticos, de esa deliciosa *Historia Sagrada para chicos argentinos* que nos regaló no hace mucho. También al poeta que con humor y sarcasmo, movido por amor entrañable a la Patria, se atrevió a hacer esa mordaz *Celebración y elogio* que inmortalizó para siempre al anónimo "guerrero del bigote escarlata". Hablaba de las Malvinas, claro. Pero no atinábamos a esperar de él un libro de historia. Por eso nos sorprendió. Y nos equivocamos. Si algo ha hecho siempre Juan Luis Gallardo, en todo lo que ha escrito, es historia. Pero entiéndase bien, no la historia académica de los sesudos investigadores del "acervo nacional", como de tanto en tanto los califica el periodismo. Ha discernido la historia a partir del único hecho meta-histórico ocurrido: la Encarnación del Verbo de Dios. Y por eso, sin presumir de historiador, siempre nos ha acercado a la historia. En este caso, la *Crónica de cinco siglos* que nos ofrece tiene un propósito manifiesto: "Relatar la historia de su país a los argentinos jóvenes, que se interrogan sobre el pasado para tratar de entender el presente e intentar prever el futuro."

No quiere ser un trabajo erudito. Simplemente una "crónica", como él lo señala, en la cual aborda con más intensidad el pasado reciente. Creemos que lo ha logrado y, a todas luces, lo estábamos necesitando.

El joven que tenga la suerte de leer este trabajo podrá recomponer su espíritu con esta crónica que ayuda a argentinizar la Argentina. La historia es uno de esos emprendi-mientos que interesa cuando uno descubre que, más allá de ella, hay una realidad oculta a la que, consciente o inconscientemente, se ordena. Una historia sin ese *plus* no significa nada. Mera acumulación de hechos que, a lo sumo, pueden interesar como curiosidad. Es puro fariseísmo presumir de objetividad cuando precisamente los he-chos que se relatan implican y complican al hombre, protagonista y destinatario, al mismo tiempo, de esta realidad.

No hay historia objetiva porque el hombre, cuando se expresa, sea con la palabra o con los hechos, expresa su subjetividad; o, dicho de otro modo, en todo lo que hace hay implícita o explícitamente una intencionalidad. Los creadores de la historia oficial inventaron la "neutralidad" histórica después que se hicieron dueños de la cultura de gran parte de la humanidad. En esto los marxistas fueron más sinceros. Para ellos el *homo oeconomicus* define la historia y basta.

Para nosotros cristianos, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, para "amarle y servirle en la tierra y después gozarle en el cielo", como decía nuestro ya distante catecismo, es el que define la historia o la transfigura al dotarla de un sentido trascendente. Y a partir de aquí ya no se puede ser neutral. O estamos con Dios o contra Dios. La respuesta nos la dará la Parusía. Y esto también es historia.

Pero volvamos a Gallardo, aunque ya prevenidos de que no es un historiador neutral. Pero tampoco es un sectario que deforma el dato para ideologizar la realidad. Bus-ca, como hombre de fe y de doctrina, discernir el pasado a partir de la luz de la razón iluminada por la revelación, para desde allí manifestar la realidad. Y esto sin salirse de lo histórico, pero apuntando al discernimiento político. Por eso digo que estábamos ne-cesitando un trabajo como éste, fundamentalmente dirigido a

los jóvenes argentinos.

Se hallaba cortado desde hace tiempo el enlace de las jóvenes generaciones con una tradición histórica que, arrancando con la generación del Centenario, intentó restaurar el pasado argentino a partir de la cultura fundante de la nacionalidad. Fue una vertiente rica en pensadores, poetas, historiadores y maestros. Por nombrar solamente a algunos: Manuel Gálvez, Carlos Ibarguren, José María Rosa, Guillermo Furlong, Ernesto Palacio, Vicente Sierra, Cayetano Bruno.

Esta "Crónica" de Juan Luis Gallardo vuelve a enhebrar la historia argentina y da una puntada que llega hasta el presente. Como es lógico suponer, la vastedad de la época abarcada –cinco siglos– no le permite al autor ahondar en muchos temas más allá de una visión panorámica. Sí logra caractrerizar las principales líneas políticas desde nuestro pasado hasta la actualidad. Su aporte más importante lo hace al tratar los años recientes, desde 1960 al momento actual.

No estamos frente a un historiador –y él mismo lo dice–; por eso su obra es concep-tualmente menos rica que la de Ernesto Palacio, pero gana a ésta en orden, ya que sigue un esquema que respeta la cronología. Con una prosa ágil y fácil de seguir y gustar, va relacionando el acontecer de nuestra Patria con los principales hechos a nivel mundial, y tal vez lo más original es que, aunque brevemente, nunca deja de hacernos conocer lo que acontece con la Iglesia.

Al acercarse a la actualidad acompaña el seguimiento de la historia política –eje central– con sintéticas alusiones a otros aspectos de la vida argentina, intentando ex-traer también de allí notas esenciales de nuestro ser nacional.

No elude la responsabilidad de incorporar con realismo y valentía temas como la valoración de la guerra contra la subversión, la guerra de las Malvinas y las graves con-secuencias políticas de la ideología socialdemócrata actuando a través del gobierno de Alfonsín.

Se podrá o no estar de acuerdo, pero no exijamos neutralidad cuando está en peligro el mismo ser cultural e institucional de la nacionalidad. Tampoco fue neutral Ricardo Rojas cuando denunciaba, allá por 1909, los grandes males que aquejaban al país y que hoy parecen reeditarse: "El cosmopolitismo en los hombres y en las ideas; la disociación de viejos núcleos morales; la indiferencia para con los negocios públicos; el desconocimiento de nuestro propio territorio; la falta de solidaridad nacional; el ansia de la riqueza sin escrúpulo; el culto de las jerarquías innobles; el desdén por las altas empre-sas; la falta de pasión en las luchas; la venalidad del sufragio; la superstición por los nombres exóticos; el individualismo demoledor; el desprecio por los ideales ajenos; la constante simulación y la ironía canalla." (*La restauración nacionalista*).

En definitiva, esta *Crónica de cinco siglos* ha tomado partido y lo agradecemos. Y lo hizo sin incurrir en arbitrariedades ni parcialidades, sino respetando la tradición his-tórica nacional basada en fuentes documentales, acerca de las cuales el autor hace una escueta declaración al final. Teniendo en cuenta que los destinatarios son los jóvenes, los libera de lo que podría ser una pesada carga de citas o aparato crítico. Juan Luis Ga-llardo es un católico que desde siempre ha dado testimonio y se ha jugado por la ver-dad. No necesita citas. Nos basta con su autoridad.

Su libro no busca convencer; no es un ideólogo. Tan solo relatar y testimoniar el acontecer del país, pero discernido desde su cultura fundacional. Por eso, lejos de ce-rrarse en sí mismo, dramatizando dialécticamente desde la historia, está abierto a la esperanza. Es, nada más ni nada menos, que la crónica de estos juveniles 500 años de la Patria:

"A las puertas del siglo XXI [concluye Gallardo], transcurridos 500 años desde el descubrimiento del continente cuyo extremo austral ocupa, la Argentina continúa su larga espera. Pues ésta –una espera prolongada– es quizá la característica más saliente que signa gran parte de nuestra Historia. Espera que, a veces, parece a punto de con-cluir. Y que, con frecuencia, induce a suponer que se prolongará indefinidamente. Espera, en fin, que determina para los argentinos al menos dos obligaciones: la de saber seguir esperando, aún contra toda esperanza; y la de asumir el deber patriótico de empeñarse por verla transformada en jubilosa realidad."

FR. ANÍBAL E. FOSBERY O. P.
(del *Prólogo*)

ALEXANDR SOLZHENITSYN, *El "problema ruso" al final del siglo XX*, Tusquets, Barcelona, 1995, 177 págs.

Este reciente libro de Solzhenitsyn fue publicado en 1994, cuando todavía estaba en EE. UU. Se trata de una obra breve ya que, como afirma al comienzo, el lector de hoy prefiere que los libros sean lo más suscinto posible y que traten de temas actuales. En estas palabras se entrevé un dejo de ironía por las críticas que sus imponentes escritos anteriores, de mil a mil quinientas páginas, despertaron en un público acostumbrado a *Selecciones de Readers Digest*.

Si bien el presente libro está dedicado al análisis de la actual situación por la que pasa Rusia, incluye interesantes consideraciones sobre la historia de los siglos pasados. "Soy consciente de que en este ensayo no se proponen pasos prácticos, próximos ni concretos, pero no me creo con derecho a ello hasta que no se produzca mi pronto regreso a la patria" (p. 9).

No nos detendremos sino parcialmente en la parte histórica. De particular interés resulta su consideración de la figura del *mujik*, el campesino ruso. Recordando un interesante libro de Gleb Uspenski, escrito el siglo pasado, señala cómo el contacto del aldeano con la tierra fue lo que dio al pueblo ruso paciencia, docilidad, fuerza y juven-tud, logrando superar los doscientos años del dominio tátaro y los trescientos años de feudalismo, lejos del hedor de las falsas doctrinas.

Asimismo quisiéramos resaltar la lapidariedad de su juicio sobre Pedro I, al que Solzhenitsyn nunca llama "el Grande", como se suele. A su juicio, aquel famoso "promo-tor del progreso" no fue sino una persona mediocre, cuando no un salvaje. Buscó, sí, el desarrollo, pero pisoteando, a la manera de los bolcheviques, el alma rusa, su espíri-tu, su fe y sus costumbres. Los impuestos que decretó fueron terribles. Los campos se convirtieron en bosques, sin la menor sensibilidad por las necesidades del campesinado. Pedro creó una clase dominante, que duraría doscientos años, totalmente divorciada del pueblo ruso. Su idea de fundar una nueva capital, construyendo un paraíso sobre un lodazal, al precio de la muerte de multitudes, fue una verdadera locura. Por eso la gente lo calificó de "Anticristo". Al despreciar el pasado, su reforma resultó traumática.

Concentrémonos ahora en lo que dice de la historia de este siglo. ¿Cómo estaba Rusia en los años previos a 1917? Contrariamente a lo que se cree, conocía un gran de-sarrollo económico, como pocas veces en su historia. Sin embargo, el "alma rusa" esta-ba herida. Salvo alguna excepción, como Stolypin, los dirigentes políticos rusos no estu-vieron a la altura de las circunstancias. La conciencia ortodoxa y nacional estaba dete-riorada, la decadencia intelectual y ética de la nación era evidente. Los rusos sentían vergüenza de su nacionalismo, poniendo en duda su derecho a ser un pueblo con identidad propia. Ya en 1908, escribía Rozánov: "El alma llora, ¿dónde están los rusos? Tengo un llanto terrible por Rusia, se está pisoteando todo lo que es ruso" (cit. p. 103). La Iglesia ortodoxa estaba también desacreditada por su sumisión al régimen zarista. El pueblo, por su parte, desconfiaba de sus dirigentes. Ello explica el hecho de que cuando los soldados que estaban en el frente se enteraron del golpe bolchevique en Petrogrado, así como de la súbita y dócil abdicación del Zar y las consignas seductoras de los bolcheviques, adhirieron fácilmente a la nueva situación. El golpe de estado bolchevique fue la "culminación lógica e inevitable de febrero" (p. 105), es decir, del régimen liberal de Kerenski.

Cuando Lenin firmó la paz de Brest con Alemania, se mostró dispuesto a renunciar a enormes extensiones de tierra rusa, con tal de mantenerse en el poder. Y luego, en 1919, según lo reveló William Bullit, diplomático norteamericano, ofreció nuevos territorios: Bielorrusia occidental, la mitad de Ucrania, todo el Cáucaso, Crimea, toda la región de los Urales, Siberia y Mursmank. "Lenin ofrecía limitar el gobierno comunis-ta a Moscú, más una reducida periferia, y a la ciudad que ahora conocemos como Le-ningrado", escribe en su diario aquel diplomático

(cf. p. 107). Es que temía una "cruzada de la Entente" para socorrer a Rusia frente al peligro bolchevique. Pero al darse cuenta de que no existía tal amenaza, se volvió más mesurado en su política de cesiones.

Al estallar la guerra civil, los aliados perdieron todo interés por los blancos y por los generales rusos que los habían acompañado en la guerra pasada. En el norte, los ingleses prefirieron hundir en el mar sus municiones y víveres, antes que dejarlos a disposición de los blancos. Nada de extraño, escribe Solzhenitsyn, ya que de la rubia Albión "nunca ha salido nada bueno para Rusia" (p. 27), "siempre buscó, por todos los medios, la manera de infligirnos daño", era "un país que odiaba a Rusia" (p. 95). En 1920, los aliados cursaron un ultimatum a Deníkin y a Wrangel para que terminasen la lucha. Era el lenguaje "realista" de las relaciones internacionales.

Solzhenitsyn pondera la destrucción que ocasionaron setenta años de comunismo. Ante todo, el exterminio físico del pueblo, que alcanzó de 45 a 66 millones de personas. La destrucción era siempre "selectiva", contra los que manifestaban protesta, resistencia, talento o autoridad, perdiendo así la sociedad sus miembros más valiosos desde el punto de vista moral e intelectual, con la consiguiente degradación del pueblo. Du-rante la segunda guerra, Stalin apiló innecesarios cadáveres. Sólo en ella murieron 31 millones de personas, la quinta parte de la población. Los que no fueron exterminados, se vieron sometidos durante décadas al terrorismo de la Cheká, así como a una pro-paganda idiotizante y embrutecedora.

En cambio, en política exterior, los comunistas no cometieron las torpezas de la di-plomacia zarista, mostrándose hábiles, tenaces, indoblegables y sin remordimientos, al servicio no de Rusia sino de la "revolución mundial", del llamado "patriotismo sovié-tico". En cuanto a los publicitados "éxitos industriales" de la URSS, ya se sabe en qué consistieron: una economía desvitalizada, una monstruosa producción de artículos sin calidad ni demanda, el deterioro de enormes espacios físicos y el agotamiento de los recursos naturales.

El pueblo reaccionó, sobre todo con motivo de la guerra. Sólo en el verano de 1941, más de tres millones se rindieron sin resistencia a los alemanes, y en los años 1943-1944, caravanas enteras de civiles se entregaron voluntariamente a los soldados ene-migos como si se tratara de los suyos. Sólo el empecinamiento y soberbia raciales de Hitler, hicieron que los soldados rusos se volvieran contra los alemanes. Pero no deja de ser revelador que incluso en los últimos meses (1944-1945), cuando ya era evidente que Hitler había perdido la guerra, decenas de miles de rusos solicitaran su ingreso en el ejército encabezado por Vlásov. Este general, que durante la guerra civil había lu-chado contra Deníkin y Wrangel, al comienzo de la segunda guerra se distinguió en las batallas de Kíev y de Moscú. Luego se rindió a los alemanes y organizó el Ejército Ruso de Liberación, que combatió en la URSS, pero también en Francia y Bélgica. Tras la de-rrota alemana, fue entregado por EE. UU. a los soviéticos, que lo condenaron a la horca. Ya en su obra *Archipiélago Gulag*, Solzhenitsyn había defendido a esta "figura maldita" para la historiografía soviética. Cuando Vlásov advirtió que los alemanes lo estaban usando, les dio las espaldas en Praga. Luego buscó apoyo en Occidente para librar a Ru-sia tanto de Stalin como de Hitler, pero los aliados pactaron con Stalin en Yalta la en-trega de los vlasovistas. El valiente general "era la voz el pueblo ruso. Y aunque el ERL ha recibido salivazos tanto de los ideólogos bolcheviques como de Occidente, éste ocupará una página insigne de valentía en la historia de Rusia" (p. 116).

Tras la guerra, sobrevino una enorme oleada de encarcelamientos contra los que es-tuvieron en contacto, aunque fuese mínimo, con la población europea. Pero eso no fue nada, señala Solzhenitsyn, comparado con la hipócrita e irresponsable "perestroika" de Gorbachov. Había muchas maneras sensatas de salir gradualmente de la tumba bolche-vique. Gorbachov optó por el camino más mendaz, manteniendo la "nomenklatura" anterior. Todos los dirigentes comunistas de las distintas nacionalidades integrantes de la URSS, que habían servido celosamente al régimen comunista, en cuarenta y ocho horas se declararon fervientes nacionalistas y patriotas en sus respectivas repúblicas, desde ahora soberanas. Hoy siguen

destacándose, y Occidente los considera como pala-dines de la democracia. La URSS se desintegró. Ello era inevitable, pero no en el modo como sucedió. Solzhenitsyn considera que debían haber permanecido unidas las tres repúblicas eslavas, Rusia, Ucrania y Bielorrusia, juntamente con Kazajstán. Denuesta asimismo con energía al "insignificante Zhirinovski", un verdadero "botarate", escribe. "Sería imposible encontrar peor caricatura del patriotismo ruso" (p. 131).

La actual Rusia no puede llamarse democracia. De hecho sigue bajo el control de los mismos caudillejos comunistas locales. La gente ha perdido la esperanza, sobre todo en las provincias. En el campo de la economía, parece evidente que el que gobierna es el Fondo Monetario Internacional, a través de la política de Gaidar. Las encuestas de-mográficas constituyen una prueba de lo que sucede. El número de muertes y suicidios ha aumentado vertiginosamente; cada vez hay menos nacimientos, porque la gente ya no sabe "para qué sirve vivir y para qué sirve traer nuevas vidas" (p. 136). En una pala-bra, "nos estamos extinguiendo" (ibid.). Tras los setenta años de degeneración bolche-vique, se produce este "manotazo del dólar" contra el pueblo, en medio de las carca-jadas de los nuevos ricos y de los ladrones de turno. Si esto sigue así, la población segui-rá disminuyendo, así como fracasarán las escuelas, incapaces de infundir moralidad a la generación actual. La conciencia nacional rusa se diluye en una gris indiferencia ante la identidad nacional.

Lo que se busca es imitar a Occidente, pero sin tener en cuenta las tradiciones del país. "Desde hace tres años no oímos hablar de otra cosa que de economía. Pero la crisis que está atravesando nuestro país es mucho más profunda que una crisis económica: es una crisis de la conciencia y de la moral, tan profunda que no sabemos cuántas décadas –o siglos– necesitaremos para superarla" (p. 137). Y retoma su definición del patriotismo dada años atrás: "Patriotismo es un sentimiento, pleno y tenaz, de amor a la patria y a la propia nación, a las que debe servirse sin ser servil ni respaldar pre-tensiones injustas, y siendo sinceros en la valoración de sus vicios y pecados" (p. 140). Quienes más han sufrido por la patria son los que están mejor capacitados para fustigar sus faltas.

Rusia ha pasado en su historia por tres grandes épocas de *Smuta* (Desórdenes): la del siglo XVII, la de 1917 y la actual, "la Gran Catástrofe Rusa de los años noventa del siglo XX" (pp. 141-142). El espíritu ruso ha perdido su espontaneidad, su innata sen-cillez, su natural desenfado, su talante sociable, su paciencia a toda prueba, su ca-pacidad de contrición, su compasión y nobleza de espíritu. Los bolcheviques reprimieron, persiguieron y redujeron a cenizas el carácter del pueblo ruso. Sobre todo liquidaron la compasión, el sentimiento de hermandad. El manotazo del dólar de los años noventa implica un nuevo atentado contra el carácter ruso, en continuidad con el anterior. El grito actual es: "¡Enriqueceos!, ¡enriqueceos a cualquier precio, sin reparar en mentiras ni abusos, sin escrúpulos, sin que os importe vender las joyas de vuestra madre patria!" (p. 144). Este "enriqueceos" ha pasado a ser la Nueva Ideología.

Hasta la propia lengua rusa ha sufrido las consecuencias. Pululan las palabras en inglés: *marketing, rating, holding*. Es parte de la homogeneización mundial, de la "ola de nivelación monótona y trivial entre culturas, tradiciones, nacionalidades y caracteres... Y si esto sigue así, dentro de un siglo ya no hará ni falta borrar la palabra «ruso» de los diccionarios" (p. 145). La actual economía "sirve solamente para trabajar con una masa étnica sin rostro, mientras que lo que nosotros necesitamos es salvar también nuestro carácter, nuestras tradiciones populares, nuestra cultura nacional, nuestro camino histórico" (p. 145).

Una verdadera catástrofe nacional. "Hablamos de Castástrofe porque para dirigir el Estado son demasiado pocas las personas que sean a la vez sabias, valientes y desinteresadas, porque estas tres cualidades no pueden volver a coincidir en un nuevo Stolypin" (p. 143).

Solzhenitsyn termina convocando a la lucidez y el coraje, desde un punto de vista confesadamente cristiano, en la esperanza de que crezcan todas las semillas de bondad que milagrosamente aún no han sido pisoteadas en Rusia. La recuperación

nacional es posible, afirma. Pero para ello habrá que establecer una escuela nueva en la que entren los hijos de un pueblo ya degenerado, de modo que salgan educados en un espíritu moral y nacional. Si ello no sucede, nada se podrá esperar. En este menester, agrega, resulta imprescindible la labor de la Iglesia ortodoxa. Mas esta Iglesia, luego de tres siglos de sumisión al Estado, ha salido peor parada al término de los años del comunis-mo, perdiendo impulso y capacidad de iniciativa en el campo social. Por otra parte, la invasión de sectas extranjeras, ricas en medios materiales, contribuye a la desintegración religiosa. “En resumidas cuentas, un nuevo brote de materialismo, esta vez «capitalista», amenaza a todas las religiones en general” (p. 147).

Sin embargo, por las numerosas cartas que ha recibido desde Rusia, sabe que toda-vía queda gente sana, con frecuencia jóvenes, esparcidos en el inmenso territorio ruso, pero que carecen de alimento espiritual. Tal es el único motivo de confianza para el fu-turo de Rusia. Puede ser que aunando sus esfuerzos, consigan ganar gradualmente la nación. Lo que en última instancia se impone es un gran proyecto de salvación nacional: “Hoy no hay para nosotros nada más importante. Éste es –y no otro– el «problema ruso» al final del siglo XX” (p. 148).

Dios quiera que el pensamiento de Solzhenitsyn, recientemente retornado a su amada patria, logre amplia difusión y acogimiento entre sus compatriotas. Por nuestra parte, a todos los interesados en el tema ruso, les recomendamos vivamente la lectura de este último y magnífico libro del gran literato ruso.

P. ALFREDO SÁENZ

FRANÇOIS FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée co-mmuniste au XXe siècle*, Robert Laffont, Paris, 1995, 580 págs.

Historiador de extendido renombre, especialista en la Revolución francesa, el A., que ha sido comunista entre los años 1949 y 1956, se propone exponer en el presente libro no tanto la historia del comunismo o de la URSS en el siglo XX y los movimientos con él relacionados, sea positiva, como negativamente, cuanto la historia de la “ilusión” que el comunismo encendió en miles de corazones. Ilusión en el doble sentido de la pa-labra: algo atractivo, pero también engañoso, propio de ilusos (*illusio*, en latín, significa “engaño”).

Particularmente interesantes nos resultaron sus observaciones sobre la con-tinuidad entre el espíritu de la Revolución francesa y el marxismo. El burgués, protagonista de la primera, teme la nueva revolución. La detesta, pero es su preludio necesario. Todo lo que inventó se volvió contra él. Su insaciable búsqueda de dinero disolvió en su in-terior el alma aristocrática, pero acabó por ser más cautivo de la riqueza que lo que el noble lo era de su nacimiento. Fue el padre de la democracia, pero la “democracia de los proletarios” lo devoró. Una parte de sí mismo dio razón a sus adversarios, puesto que éstos hablaron en nombre de sus propios principios.

El A. muestra cómo el leninismo se articula en la tradición revolucionaria francesa, según lo afirmaron una y otra vez los propios bolcheviques. Primero vino el advenimiento de la burguesía, y luego el del proletariado: los contenidos parecen contradictorios, pero el gesto es común. Ambas fueron verdaderas revoluciones conducidas por minorías, como lo son todas las revoluciones. La lejana Rusia se convirtió en el labora-torio de una experiencia de cambio radical del que los franceses dieron el ejemplo. Oc-tubre no fue sino la consecuencia casi natural de Febrero. Como Robespierre siguió a Danton, así Lenin sigue a Kerenski, dando ambos paso al terror. La Revolución soviética es “la hermana menor o la hija de la Revolución francesa, dramática como su hermana mayor, universal como ella” (p. 91). La continuidad Rousseau, Robespierre, Lenin, muestra “cómo el bolchevismo se instala en lo más profundo de la tradición democrática” (p. 92). Los bolcheviques atacan el antiguo régimen con la misma violencia, los mismos métodos y en nombre de los mismos valores que los jacobinos de 1793. El “espíritu” de 1789 reapareció en la Rusia de 1917. “Gracias a Lenin, la revolución rusa fue arrancada a su particularidad rusa, incorporada al precedente jacobino, reintegrada en la historia universal” (p. 99). Señala el A. que esta filiación ha sido también en Francia un dogma historiográfico.

Si bien Furet no parece tener una visión cristiana de los acontecimientos, vislumbra algo de la filosofía y la teología que se esconde tras estas dos grandes revoluciones. Y así escribe: “A medida que avanza el siglo XIX, los Europeos no piensan ya la escena pública sino a través de la muerte de Dios, como una creación pura de la voluntad de los hombres, destinada a asegurar por fin la libertad de todos

y la igualdad mutua. Ela-boran con refinamiento el elevado abanico de regímenes que hacen posibles semejantes premisas" (p. 44). Por eso, agrega, las polémicas del siglo XIX son incomparablemente más inteligentes que las de nuestra época. "En el siglo XIX la historia reemplaza a Dios en su omnipotencia sobre el destino de los hombres, pero en el siglo XX se hacen ver las locuras políticas nacidas de dicha sustitución" (p. 45). Los revolucionarios fran-ceses no pudieron llevar a cabo una salvación universal, porque el burgués es "limi-tado" por definición. Lenin y sus amigos harán lo posible para cumplir aquel programa, que permaneció trunco, a través del proletariado, que es la clase "universal". De este modo, la Revolución –tanto la francesa como la soviética– constituye un remedo de la búsqueda de salvación universal. De todo ello la revolución de Octubre ha sido el mo-mento mitológico por excelencia.

Acertadamente señala el A. que el fascismo –abarcando abusivamente en esta pa-labra la experiencia del fascismo y del nazismo–, a pesar de haberse pronunciado a la vez contra el ideario de la Revolución francesa y contra el comunismo, no fue propia-mente contra-revolucionario, como lo fue por ejemplo el tradicionalismo de de Bonald. Porque también los "fascismos" perdieron el anclaje religioso de la política. Al apartar-se de una visión providencialista de la historia, al sustituir a la autoridad divina la fuer-za de la evolución histórica, al combatir el presente bajo la bandera de un porvenir re-dentor, permanecieron sumidos en la inmanencia. Son parte de la gran Revolución moderna. Respecto del liberalismo y del marxismo, son religiones complementarias y antagonistas a la vez.

Furet relata el entusiasmo que despertó la Revolución soviética en todo el Occi-dente. A pesar de los enormes crímenes que la jalonaron, entre ellos la eliminación de millones de campesinos, no dejó de suscitar inmensos elogios. El A. lo atribuye a la can-didez o ingenuidad de Occidente, pero señala la habilidad de los soviéticos en "mitolo-gizar su propia historia", como parte de una utopía positiva. Con el correr del tiempo, la buena imagen del comunismo se fue acrecentando en la imaginación de los contem-poráneos, aún en la época de Stalin y sus crímenes. No pocos occidentales viajaron a la Unión Soviética y, o no vieron nada de lo que pasaba, o a su retorno hablaron de una "civilización inédita", de un "hombre nuevo" que se estaba gestando. Bernard Shaw, por ejemplo, saludó como un triunfo de la razón la deportación, el asesinato o el ham-bre organizado de varios millones de "kulaks". Hasta un personaje tan digno de respeto como Pierre Pascal, profundamente católico, que odiaba la dinerofilia y el individualismo burgués, tras un prolongado viaje a la Unión Soviética quedó impresionado porque, a su juicio, la revolución era rusa, y por tanto cristiana. Luego se daría cuenta de su error.

El A. trata largamente de la Segunda Guerra Mundial. El pacto Ribbentrop-Molotov afirmó lo contrario de todo lo que hasta entonces habían dicho Alemania de Rusia y Rusia de Alemania. Fieles a la "ilusión", los partidos comunistas de las distintas na-ciones, incluido el de EE. UU., aprobaron el pacto. Nunca se había visto tan extraordinaria disciplina en la historia de la humanidad. Pero pronto estalló la guerra. Respecto de ello, el A. trae a colación la famosa y reciente tesis de Víctor Suvorov, elaborada a partir de fuentes soviéticas, sobre todo militares, según la cual, en el momento en que se desencadenó la ofensiva alemana, Stalin estaba preparando la operación inversa; por eso el ataque lo tomó de sorpresa, ya que no había pensado en precaverse para una eventual defensa.

Resalta el A. la estulticia de Hitler al no apoyar la política de secesión de las Repú-blicas soviéticas invadidas por la Wehrmacht, considerando a los eslavos con desprecio, como si fuesen "pieles rojas". "Guerra ideológica, la guerra nazi en Rusia paga el precio de la ideología" (p. 195).

Nunca como durante la guerra, Rusia logró encandilar más al Occidente democrático. Roosevelt, ignorante e ingenuo, dice el A., de lo que no estamos nosotros tan segu-ros, era altamente "optimista" respecto de Stalin. El Occidente no se limitó a dar cuerpo a la ideología del régimen, sino que favoreció discretamente sus crímenes, bajo el velo de "antifascismo" o "depuración antinazista". El A.

destaca esta "ilusión" del Occidente respecto del comunismo. El fascismo pasó a ser el mal absoluto, el único mal. Desde que Stalin estaba contra Hitler, ¿cómo combatir su régimen?, ¿cómo denunciar sus crí-menes? Al aliarse con los liberales del Occidente, los soviéticos aceptaron ceder su mo-nopolio del antifascismo a cambio del abandono, por parte de sus nuevos aliados, de todo anticomunismo. "En adelante el antifascismo es incompatible con el anticomu-nismo" (p. 321). El nazismo era el mundo antiguo, los comunistas construían el nuevo. Si los nazifascistas se oponían al ideario de la Revolución francesa, el comunismo se presentaba en continuidad con la Declaración de los Derechos del Hombre. Quien com-bate a Hitler, combate por los derechos y las libertades. De ahora en más, todos los ad-versarios de la URSS staliniana son fascistas. Quien critica a Stalin está en favor de Hi-tler. Cuando el Ejército Rojo une sus banderas con las del Ejército norteamericano sobre el Elba, se borraron de golpe todos los crímenes del régimen soviético contra los pue-blos y los ciudadanos de la URSS.

Furet evoca la repatriación por la fuerza de todos los ciudadanos soviéticos que habían colaborado con el enemigo, entre los cuales había muchos que nada tenían que ver con dicha colaboración. Nicolás Tolstoi ha descrito esas escenas desgarradoras en un reciente libro. Muchos fueron directamente asesinados y otros enviados al Gulag.

¡Realmente genial la figura diabólica de Stalin! Así nos lo presenta el A. Hizo la gue-rra, canalizando en provecho de su tiranía la pasión nacional de los rusos. Hizo la paz, reinventando una vocación internacionalista del Ejército Rojo, ahora salvador de varias naciones, misionero desinteresado del antifascismo en los países que iba conquistando. A la "ocupación" la llamó "liberación". Cada régimen que se instalaba bajo su égida era para prevenir cualquier rebrote del nazismo. "La imagen de la Unión Soviética re-cibe de la guerra una confirmación de su universalidad, y la revolución de Octubre un nuevo bautismo democrático" (p. 449). En adelante, los únicos enemigos de la libertad serán el nazismo alemán y el fascismo italiano, aunque ya hayan muerto bajo los es-combros de la guerra. Desde el fin del fascismo no hay política comunista sin "el peligro fascista". Y así pasaron a ser fascistas Adenauer, de Gaulle y Eisenhower. "Es en este sentido que el fin de la Segunda Guerra Mundial es una victoria política de la idea comu-nista, más aún que de la idea democrática" (p. 411). La Unión Soviética quedó blan-queada, y Alemania debió pagar por todo el mundo, y por todos los crímenes del siglo.

Tras la victoria aliada, el mundo quedó dividido en dos grandes sectores, los Estados Unidos y la Unión Soviética. "Porque las ideologías políticas modernas, religiones de inmanencia, tienen sus territorios de elección" (p. 474).

Detiénese el A. en la figura de Kruschev y su resonante denuncia de los crímenes de Stalin en el XXº Congreso del Partido Comunista de la URSS. Ello significó un terrible sacudón, ante todo en la Unión Soviética, pero también en todos los partidos comunis-tas del mundo. Fue como un absceso abierto. El régimen renegaba de lo que había ado-rado, y daba la palabra a los "criminales" del Gulag. Había llegado la hora del "revisio-nismo". Roma ya no era más Roma. Aparecieron entonces los caminos locales, "la vía italiana del socialismo", etc. Pero el Partido soviético siguió adelante. Kruschev fue du-ro con Polonia, y terrible con Hungría. Tras Kruschev, la cosa se fue desmoronando. Ya los comunistas no tenían "fe" en el sistema; el Partido estaba en manos de un grupo de viejos corruptos, sin idealismo alguno. Sólo Mao encarnaba la fidelidad a la tradición.

Y llega finalmente Gorbachov. El A. dedica muy pocas páginas al análisis de la peres-troika. Dice, eso sí, que no hay ninguna razón para suponer que Gorbachov haya sido un comunista enmascarado, o un mal comunista, antes y después de su acceso al poder. Él permaneció fiel a la idea original; quiso rejuvenecer, no traicionar. Sólo la opinión públi-ca occidental le creyó, fiel a su ingenuidad constante respecto de la Unión Soviética, fiel a su inalterable "ilusión". El último jefe de la Revolución, detestado en Rusia, siguió sien-do hasta el fin adorado por Occidente, que se resignó mal a su caída, puesto que ella entrañaba también el fin de una ilusión que había llenado el siglo. En algunos meses, Rusia volvió a las ideas que la revolución de Octubre había creído reemplazar y destruir para siempre: la propiedad privada, los derechos del hombre, el constitucionalismo "formal", la separación de los poderes, la entera panoplia de la democracia liberal.

He aquí un compendio de este notable libro. El A. no logra disimular su "corazón"

FR. MARIO J. PETIT DE MURAT, *Una sabiduría de los tiempos*, Cruzamante, Buenos Aires, 1995, 110 págs.

Admirable nos ha parecido esta obra, tan breve como medulosa y llena de reflexiones, a sideral distancia de todo tipo de ideologismos anquilosantes de la realidad. Quizá resulte útil destacar las ideas principales del libro en orden a facilitar su lectura.

El P. Petit despliega su razonamiento en torno a cuatro conceptos vertebrales. El pri-mero de ellos es LA CULTURA. Como se sabe, la palabra "cultura" viene de *cultivo*. Y por eso dice una relación inescindible con *la tierra*. Hay que ver todo lo que recibimos de una hierba, todo lo que recibimos del crecimiento de una planta. Más que de los libros, pues, la cultura brota de la tierra, del aroma de la tierra. Si se quiere que la juventud se vaya cultivando, será menester que retorne a la tierra, que se zambulla en el agua, que se embriague contemplando el vuelo de las mariposas y los pájaros. Sólo a partir de allí aprenderá a pronunciar el verbo que está en el origen de la cultura. El campo y el trabajo manual: he ahí los dos pivotes de toda auténtica cultura. "El artesano va co-nociendo profundamente el barro, y eso prepara el metafísico".

Gracias a la cultura el hombre se vuelve pontífice, hacedor de puentes entre el barro y la metafísica. Por eso, como bien observa San Agustín, a diferencia de los animales, el hombre ha sido hecho erguido, porque su vocación es vertical, tenso hacia las alturas, en una suerte de ley de la gravedad invertida, eje y puente entre el cielo y la tierra: "Nos elevamos tanto más alto en la medida que echamos raíces en lo más profundo". Lamen-tablemente entre la tierra y el hombre se interpone con frecuencia la máquina, que en el grado en que maquiniza al hombre fue tan duramente estigmatizada por Berdiaiev.

Decíamos que de la tierra emerge el verbo. La tierra es la matriz de la palabra. El au-tor señala como ejemplo arquetípico de cultura al pueblo griego. La cultura de los grie-gos nació del lenguaje, del desposorio entre el verbo sensible y la esencia de la cosa po-seída por la intuición. Porque, como señala con acierto, el momento de nacimiento de una cultura es un momento poético. Lo mismo se puede afirmar de España, donde "el pueblo es poeta y el lenguaje es el poema genial de un pueblo".

Si bien las raíces son las mismas, los troncos de las culturas son diversos. Entre los hindúes, que lograron, ellos también, una auténtica cultura, prima la intuición poética. Entre los occidentales prima la racionalidad, como es claramente advertible en el pue-blo romano, pueblo imperial por antonomasia, que supo elaborar una admirable juris-prudencia. La cultura griega, de índole más metafísica, logró un notable equilibrio entre intuición y racionalidad. Todas son auténticas culturas, si bien con distintas imposta-ciones.

El P. Petit destaca el papel que en el nacimiento de la cultura cumple *la admiración*. Ésta tiene su lugar en todos los ámbitos. En el nivel natural, ante todo, ya que la capaci-dad de admirar lo que es realmente digno de admiración va orientando al hombre en una dirección determinada y ennoblecedora; pero también en el orden sobrenatural, ya que la misma salvación resulta altamente admirable; "el que no es capaz de admi-rarse de la Encarnación no empezó a ser cristiano". Sin admiración no hay cultura. Cada uno es, al menos en potencia, lo que admira. La admiración imanta las almas y las im-pele a la *mímesis* de lo admirado.

Alguno podrá pensar que la cultura tiene que ver con un espiritualismo a ultranza y la consiguiente desestima de la materia. El autor denuncia el gravísimo error que se esconde en cualquier tipo de angelismo que haga del hombre un despreciador de la materia. Desde el día en que Dios creó al hombre, con vocación de señorío sobre el cos-mos, la creación no es un antagonista sino el lugar de ejercicio de su soberanía. Bien ha escrito Donoso Cortés que el hombre es siervo y rey al mismo tiempo, siervo de Dios y rey del mundo. Pero no es rey del mundo sino en la medida en que es siervo de Dios. Cada uno de los actos de su soberanía

es un acto de obediencia al Creador.

Asimismo la materia se ha visto altamente dignificada por la Encarnación del Verbo. Refiriéndose al culto de las imágenes sagradas, decía San Juan Damasceno: "No adoro la materia, pero adoro al autor de la materia, que por mí se hizo materia, habitó en la materia, y realizó mi salvación por la materia". En relación con este tema, el P. Petit señala el grave error que cometía Maritain al afirmar que la Edad Media había sido despreciadora de la materia. Basta ver la catedral de Chartres para desengañarse de ello. La Edad Media fue, por el contrario, una conjunción esponsalicia del hombre con la materia.

El autor señala la continuidad que existe entre las grandes culturas occidentales. Ello es particularmente perceptible en la continuidad de sus formas arquitectónicas. A partir del mundo egipcio –porque Egipto es también Occidente–, la arquitectura occi-dental exhibe pretensiones cósmicas: sus columnas, como corolas en flor, o imitando las palmeras, expresan un intento de asumir la naturaleza. El mundo griego lleva aquel proyecto a una gran plenitud, como se puede advertir en el Partenón, obra eminentemente intelectual y sinfónica, casi una danza. El genio romano lo dilata con la cúpula y el arco, engendrando la maravilla del Panteón de Roma. Y ello se continúa con el romá-nico y el gótico medievales, en cuya arquitectura y escultura se hacen presentes todas las esferas del mundo creado e increado, los reinos vegetal, animal, angélico y hasta divino.

El segundo momento de la sociedad es LA CIVILIZACIÓN. Ésta atiende preferentemente al uso de los instrumentos en orden a su fin. De por sí, la civilización es algo no-table. Y en los pueblos antiguos vivía en justa armonía con la cultura, si bien se encuen-tran en distintos niveles. Como la civilización dice especial relación con los medios, en ella tiene el hombre un papel más protagónico. La cultura, en cambio, más en relación con los fines, de alguna manera trasciende al mismo hombre. Admirablemente dice el autor que en una sociedad bien constituida el hombre debe ser "señor de la civilización y mendigo de la cultura".

Finalmente el P. Petit trata de LA BARBARIE y EL SALVAJISMO. A primera vista parecerían términos sinónimos, pero no es así. Bárbaro es quien está abierto a la cultura, en potencia obediencial respecto de ella; salvaje, en cambio, quien se resiste a asumirla, establecido como está en su degradación. Por eso, en aquellos a quienes los griegos pri-mero y los romanos después llamaron "bárbaros", la cultura se encendió cual gloriosa llamarada, porque estaban predispuestos para ella.

A su juicio, el hombre moderno es un hombre salvaje. Es claro que ahora se trata de un salvajismo "civilizado", es decir, que posee todos los medios que le ofrece la ci-vilización y los emplea para consolidar su cosmovisión. Quizás sea éste el primer caso en la historia de una sociedad de medios y no de fines, o mejor, que hace fines de los medios. El hombre que la integra es un hombre depravado, degenerado, que ha mar-ginado a Dios y vive ajeno a las leyes naturales.

Para el P. Petit, lo que mata la cultura es frecuentemente la abundancia económica, fruto a veces de la civilización descuajada de sus fines. No que la abundancia sea in-trínsecamente asesina de la cultura, pero de hecho fácilmente lleva al hombre a su autodegradación. Cuando pueblos pobres como Persia, Esparta, Atenas, cayeron en la abundancia, entonces comenzaron a degenerarse. La Roma de los patricios, con voca-ción imperial, era sobria y parca en cosas materiales, anclada en la tierra. Cuando fue-ron a buscar a Catón, éste estaba con el arado en la mano. Pero al tiempo que comenzó la prosperidad económica, al tiempo que comenzaron a afluir las riquezas de los países conquistados, comenzó su decadencia. Se fueron volviendo salvajes.

Algo semejante acaeció en Europa, al fin del medioevo. La ambición de los reyes les quitó a los nobles el arado de las manos y los hizo cortesanos. Por cierto que la nobleza de espíritu puede vencer los peligros de la abundancia. Pero en la práctica, la abundan-cia trae comodidad, relajamiento, envilecimiento, vicios de toda clase.

Se acabó la cultura porque se acabó el contacto con la tierra. O mejor, simplemente, porque no existe más campo, ya que éste ha sido invadido por el

espíritu de la ciudad, por la radio, los diarios y la televisión. Antes eran señores, pobres pero señores, con sus vacas o cabritos, su aljibe, su lámpara, con su manera de pensar, sus costumbres, su señorío. Resulta casi imposible que la cultura arraigue en la ciudad moderna, con sus cotidianas mareas de empleados que salen del trabajo y se cuelgan de los trenes atesta-dos, esa masa gris y uniforme, de criaturas doblegadas. Dios no nos hizo así, masiva-mente, anónimamente, sino prolijamente, amorosamente, caso por caso, cada cual único e inefable.

Ya no existe más aquel hombre tradicional, que a partir de sus raíces en la tierra, se elevaba al coro de los ángeles y comulgaba con Dios. El trabajo robotizado ha hecho añicos el trabajo manual, artesanal, ese trabajo de donde antaño brotó el monasterio, brotó San Benito, fruto de Cristo y de Roma, y a partir de él las catedrales y las univer-sidades.

En contraste con los pueblos cultos de la antigüedad: chinos, hindúes, egipcios, griegos, informados por la sabiduría, de mente sapiencial, que sabían en qué consiste realmente la dignidad de ser hombres, y que tenían una concepción perfectiva y vir-tuosa de la existencia, vivimos hoy en medio de una marea humana signada por el utili-tarismo generalizado, que es lo opuesto, lo antagónico a lo sapiencial.

Bien dice Gustave Thibon que el hombre moderno está en las antípodas del hombre medieval. Éste era, como antes señalamos, un hombre pontifical, que unía la tierra con el cielo. Por su contacto con la tierra, se arraigaba en el suelo, en la realidad; por su es-píritu religioso, echaba raíces hacia arriba, hacia lo sobrenatural. El hombre moderno ha roto con esas dos religaciones. Por eso es comparable a una *planta artificial*, que so-brevive agostada, dentro del ambiente cerrado de un departamento prosaico, una plan-ta que ignora el sol que desciende de lo alto y la humedad que brota de lo bajo.

El P. Petit lo describe con trazos maestros: trátase de un hombre disecado, vacío, cuadriculado y materialista. Materialista, sí, por una parte, pero por otra, y paradójicamen-te, su adhesión a la máquina, al ruido de la calle, a lo artificial, y ahora agregaríamos a lo "descartable", lo ha convertido en un extraño "asceta" de nuevo cuño, más inmate-rial que nunca. Es un hombre que se ha vuelto incapaz de distinguir el sabor de un buen vino, de gozar con un poema, inepto para valorar la leche y la miel que tanto ponde-raron los profetas, impotente para admirar la tierra, los pájaros del cielo, y aquellos li-rios de cuya belleza ni siquiera Salomón, en el esplendor de su gloria, supo vestirse. Criaturas descarnadas, de acero, de cemento, de gases, de ruidos chirriantes.

Es ésta, pues, una civilización no bárbara sino propiamente "salvaje", fundada en el vacío, en el desarraigo, poblada no ya de seres reales sino artificiales, una inmensa máquina sin sustancia vital. Así es Europa, "un sepulcro venerable", dice el autor. Lo que me trajo al recuerdo la conmovedora reflexión del Iván Karamazov, de Dostoievski: "Quiero viajar a Europa. Sé muy bien que sólo encontraré un cementerio, pero es el cementerio más querido. Allí reposan los muertos que me son más caros, y cada piedra que los cubre testimonia una vida tan apasionada, una fe tan ardiente en sus hechos, su verdad, sus luchas y su ciencia que, lo sé de antemano, he de caer de rodillas delante de esas piedras, y las abrazaré y lloraré sobre ellas, aun estando persuadido desde el fondo de mi corazón de que todo esto es desde hace mucho tiempo sólo un cementerio y nada más".

Peor aún es Estados Unidos. El autor manifiesta su profundo desdén por el *"american way of life"*. Me impresionó encontrar en labios del P. Petit algo en lo que yo siem-pre he pensado: aunque me pagaran un viaje a Nueva York y la consiguiente estadía, yo no tendría el menor interés en ello. Nueva York es la capital del salvajismo moderno. Qué bien dice el autor: "Antes yo pensaba que el Anticristo iba a ser un hombre refina-do, de gran inteligencia; y ahora estoy sospechando que va a ser el más monstruoso de los salvajes".

Una última alusión sobre lo que afirma acerca de nuestra PATRIA ARGENTINA. El juicio del autor es duro y drástico pero absolutamente realista. Una y otra vez vuelve

sobre el hecho de que nuestra tierra aún no ha sido “nombrada”. Nuestra Patria es un vergel de punta a punta, una especie de Edén maravilloso. Pero no ha sido “nombrada”. Recor-demos que el acto de poner “nombre” es un acto señorial. Cuando Dios hizo que Adán presenciara el desfile de los animales y plantas recién creados, quiso que nuestro pri-mer padre les pusiera “nombres” a cada uno de ellos. Los iconógrafos orientales, por su parte, juzgan que un icono sólo puede considerarse terminado cuando se le ha puesto el “nombre” que le corresponde; ello va mucho más allá de una catalogación para una sala de exposiciones. Poner el nombre es como señalar la esencia de la cosa nombrada.

El P. Petit ofrece un ejemplo aleccionador: cuando un tucumano quiere divertirse no se le ocurre, por cierto, ir a Tafí del Valle; prefiere ir al cine o a un boliche; lo otro le resulta aburrido, metafísicamente aburrido. Los argentinos no hemos nombrado a nuestro país, no lo hemos pintado, nuestra misma música folklórica se aparta de las raíces telúricas. No ha sido así la actitud de los países sapienciales: “La Argentina es un oasis, el Egipto es un oasis; el egipcio nombró al oasis. ¿Nosotros lo hemos nombrado? ¿Quién tendrá la estatura de los Andes, cuál es el alma que tendrá la amplitud de nues-tras llanuras?”. No ha habido comunión del espíritu y de la tierra. No hemos “asimila-do”, hemos “imitado”. El síntoma del crecimiento es la asimilación, el síntoma de la de-cadencia es la imitación. No nos hemos convertido en el verbo de nuestra tierra. Por eso, concluye nuestro autor, si los gobiernos realmente representativos son los que brotan de la genialidad del pueblo, como fue David para el pueblo elegido, o San Fernando para el pueblo español, ¿qué gobernantes vamos a tener si no hay entrañas que los gesten? Sólo quedan las urnas... que consideran lo numérico, no lo cualitativo de la raíz.

En fin, introdúzcase el lector en este formidable libro, tan rico en contenidos como espléndido por el buen decir. Esté seguro que no habrá perdido el tiempo... para la eternidad.

P. ALFREDO SÁENZ
(del *Prólogo*)

MARÍA SUSANA MEDINA DE FOS, *Jamás podrán vivir, ni reír, ni amar. Conclusiones de El Cairo*, Gladius, Bs. As., 1995, 210 págs.

He aquí un nuevo libro sobre lo que el Papa ha denominado “la cultura de la muer-te”. Pero se trata de un libro distin-to por su calidad, por su enfoque y por la uti-lidad que de él se deriva, al tratarse de una obra muy bien documentada.

La autora ha penetrado el fondo del problema que deriva –como en todas las obras de la perversidad humana– en último término del orgullo, de la soberbia y de la avaricia. Prueba de ello es que la con-traparte más cabal de ello, lo que se sitúa en las antípodas de dicha cultura, está en-carnada por la figura paradigmática de la Madre Teresa de Calcuta, todo amor y ge-nerosidad: “Gustosamente acepto cualquier niño condenado a ser abortado. Yo le daré esos niños a matrimonios que los amarán y serán amados por ellos”.

Naturalmente, al aborto no se llega porque sí; hay todo un contexto cultural preparatorio, un ataque al orden natural más acá de ser un ataque al orden divi-no. Porque como dice el citado P. de Lubac, el socrático “conócete a ti mismo” implica el conoce tu dignidad, valora la maravilla de la Creación, póstrate ante Dios... todo lo cual no sólo es ignorado sino negado y hasta desa-fiado.

Dice bien el autor citado en un ex-tracto transcripto de su mejor libro, *El drama del humanismo ateo*, que nos hemos olvidado que el hombre antiguo, cuando conoció la Redención, se liberó del *Fatum* que lo tenía atado al destino ciego del paganismo. De allí pues el espíritu alegre que caracterizaba a los primeros cristianos hasta que “un día el hombre dejó de conmoverse”, sintió la religión como un yugo, dejó de maravillarse, todo lo dio por supuesto y creyó que él podía modificar la realidad al gusto de sus ideas.

El resultado –ya lo conocemos– es que el hombre terminó devaluado, des-estimado, desesperanzado y angustia-do. Y si pretendió convertirse en un dios lo logró, pero en un dios pequeño y triste.

Este libro incluye largas citas testi-moniales, prolijamente seleccionadas por la autora, especialmente de fuentes norteamericanas, donde la cultura de la muerte, la difusión del aborto, alcanza proporciones escalofriantes, y donde, finalmente, trascienden sus peores características. La experiencia ajena sirve para precaverse pero también para distinguir circunstancias de uno y otro caso. Si en los EE.UU. el aborto es común porque la ley lo tolera, no hay que olvi-darse que aquí, si bien en forma encu-bierta, se verifica con la complicidad de la sociedad, incluida especialmente la Policía y hasta la Justicia.

Son dos actitudes distintas. En Amé-rica del Norte se practica con una gran hi-pocresía, bajo la farsa de una presunta

e inocente "paternidad planificada". Planificada, pero solamente para no caer en la paternidad. Es como si una economía pla-nificada consistiese en evitar que se produzcan ciertos bienes que pueden traer prosperidad.

Lo que buscan es generalizar el aborto, facilitándolo por todos los medios y usando el pretexto de la terapéutica, o el de la "libre elección", que consiste en ele-gir dos veces: la primera por la vida y la segunda por la muerte; como si la mujer pudiese manejar su cuerpo como un aparato creado por ella misma para su uso y capricho.

Pero, en los Estados Unidos hay toda una escalada en esta dirección, que comienza en los años '20, cuando un personaje nefasto funda la "American Birth Control League", de la que derivaría en nuestros días la "International Planned Parenthood Federation" (IPPF), fundada en 1952. El personaje es Margaret Sanger.

La Sanger proviene de un hogar de once hijos, con un padre librepensador, anárquico, que nunca sostuvo a su familia y que al no cumplir con sus deberes de estado dio pábulo para que su hija se car-gara de resentimiento contra las familias numerosas.

La autora ha buscado prolijamente una serie de opiniones sobre la Sanger que la definen de cuerpo entero y señalan por qué y cómo ha tenido una influencia tan marcada sobre temas que van desde la contracepción hasta el aborto y la esterilización masiva. Hoy la IPPF tiene unas 300 asociaciones afiliadas en todo el mun-do que promueven estas ideas a partir de la educación sexual "orientada", un verdadero pivote que tratan de instalar en todos los ministerios de educación del mundo.

Las tareas proselitistas de estos grupos comienzan con *slogans* simplistas como el de la "libre elección", mas con el tiempo revelan otros designios ocultos como la eugenesia y la difusión del control de la natalidad, pero especialmente entre los pobres y los negros, hasta proponer "la purificación racial absolutamente pacífica", a diferencia del "abominable Hitler", que lo hizo violentamente.

No se olvide que el darwinismo está bastante aceptado en el mundo anglosajón, sin dejar de ser una suerte de nazismo pacifista. Aparte del odio a las familias numerosas "que se dan la mano con la pobreza", y de las que salen "fatalmente" los discapacitados, los débiles mentales, los infradotados y personas con mayor propensión a la delincuencia, se trataría de un elemento social indeseable que debe ser extirpado por todos los medios posibles.

Como no podría ser de otro modo, se-mejante actitud se traduce rápidamente en un ataque a la Iglesia por "cobijar a los débiles con esa crueldad de la caridad" (sic). Pero ¿es que puede concebirse perversidad mayor? ¡Y todo envuelto en un disfraz de filantropía, progreso, democra-cia! Para agravar las cosas, hay que señalar que estas ideas gozan de una difusión formidable, y no es para menos, desde que son financiadas por empresas de tal porte como American Airlines, American Express, Squibb, Exxon... o *The New York Times*, Columbian Broacasting System y la Rockefeller Foundation, que no sólo apoyan preferentemente a la IPPF, sino que hasta presionan a los gobiernos indirectamente.

Frente a este embate, ¿qué se puede hacer? ¿Boicotear a esas compañías? Sería bueno, pero no sé si sería efectivo a corto plazo. Reagan desde el poder hizo algo, pudo frenar un poco los avances en las agencias del gobierno norteamericano y en el Congreso, de lo que se da una pormenorizada cuenta en el libro que co-mentamos. Sin embargo, en 1984 volvieron a su posición de poder y el 40 % de su presupuesto de 128 millones de dólares provenía otra vez de fondos gubernamentales.

Otro tema abordado en la obra es el de los excesos de la educación sexual en los Estados Unidos, que muy bien podrían introducirse aquí. Por ejemplo, el abuso del tema que se hace con el pretexto del Sida, pero que pronto se lleva a un adoctri-namiento que culmina en la recomendación de que es mejor abortar que dar los niños en adopción.

A este perverso adoctrinamiento le llaman educación "afectiva", para opo-

nerla a la convencional, que llaman “cog-nitiva”, y que efectivamente es deficitaria por meramente intelectualista (en el mejor de los casos). Pero de este déficit resul-ta que lo que se busca es implantar un culto al instinto, al que llaman impropia-mente “afecto”.

Es verdad que, como dijimos, en los EE. UU. hubo una reacción y Reagan la su-po interpretar. Pero la guerra no ha terminado. Aunque se aprobaron algu-nas buenas enmiendas, muchas escuelas siguieron por la senda equivocada, y el gobierno de Clinton –reconocidamente preabor-tista– no ha seguido por aquella buena lí-nea sino al contrario.

Otra herramienta para pervertir a los adolescentes ha sido el psicoanálisis, ma-nipulado en la forma de diversos experimentos que arrojan resultados como los siguientes: 1) una chica se perturba hasta el suicidio; 2) un ladronzuelo resulta justificado por la maestra (en contra de la opinión de los padres); y 3) un chico mue-re por ingesta de droga después de un largo período en que padres y docentes deciden darle la elección libre de consumir o no para que eligiese “por sí mismo”.

Por otro lado, a los chicos se los somete a cuestionarios cuyas preguntas de por sí sugieren conductas y hábitos dudosos. Por ejemplo, hay un caso en que entre 23 opciones aberrantes sexuales está incluida el contraer matrimonio.

La autora finalmente hace una buena síntesis de los objetivos de la IPPF del si-guiente modo:

1. Desarraigar en los niños las creencias patrióticas y religiosas.

2. Minar la relación entre padres e hijos.

3. Destruir tanto la noción de bien co-mo de mal, reduciéndolas a la categoría de mitos.

4. Invertir los roles sexuales.

Tal es el programa de máxima, pero se conforman con ir introduciéndolo gradualmente ante la mirada indiferente o ingenua de la gente. Ésta es su mejor es-trategia.

El capítulo IX trae un exhaustivo re-sumen de todas las organizaciones que convergen en este objetivo denigrante de la condición humana. Asimismo, se incluye una cronología de los más importantes foros internacionales celebrados en estos últimos años, donde puede advertirse la progresiva mayor asiduidad e importancia.

A guisa de Conclusión, la autora hace un alegato compacto por la vida frente al humanicidio de todo un sistema de ideas desconstructivas de la vida.

Termina el libro con un Apéndice do-cumental que incluye el famoso *Informe Kissinger* sobre las “Implicancias del crecimiento de la población para la seguridad de los Estados Unidos y los intereses de ultramar”. Este informe es la primera vez que se publica, ya que durante 20 años ha sido información *“classified”*, esto es, “confidencial”. Su contenido es apabu-llante por el cinismo y la crudeza con que se trata la suerte de enormes masas de gente.

Tan abominable es su contenido, que uno no puede dejar de hacer estas dos re-flexiones:

– ¿No será que la realidad es peor to-davía que los complots que uno creía ima-ginarios?

– ¿Qué se estará tramando en el presente para que sólo dentro de 20 años nos enteremos del horror?

El libro se cierra con dos informes re-feridos a la Conferencia sobre Pobla-ción de El Cairo, a cargo del Dr. Luis A. Vedoya y del Ing. Ricardo de la Torre, más una miscelánea de recortes periodísticos sumamente útiles.

En suma, el trabajo de María Susana Medina de Fos es encomiable e impres-cindible para todo aquel que quiera estar enterado y seguir la marcha de una cuestión que, lejos de estar cerrada, prosigue su avance, por lo que conviene no mini-mizarla ni desatenderla, sino tratar de alertar a la opinión pública en la medida en que pronto tendremos que dar batalla abierta en nuestro país.

PATRICIO H. RANDLE

JUAN CLAUDIO SANAHUJA, *El gran desafío: La cultura de la vida contra la cultura de la muerte*, Serviam, Buenos Aires, 1995, 126 págs.

El Autor en este libro nos presenta el reto que hoy día supone para la humanidad una cultura de muerte con la estrategia bien orquestada para aparecer como un servicio a la vida. Contiene, entre otros temas: el racismo y la eugenesia como formas de opresión; la vida humana y el Estado de derecho; el control demográfico; el Magisterio y la cuestión demográfica; el subjetivismo moral como causa del problema;; la Encíclica *Humanae Vitae*; el terrorismo demográfico; las Conferencias Internacionales de Población; el Informe

Kissinger; el control de natalidad como derecho humano; Juan Pablo II y las Naciones Unidas; el CELAM y la I.P.P.F.; la política de las Naciones Unidas; la Conferencia de El Cairo, etc.

La lectura del libro con toda la documentación que recoge y los acontecimientos históricos que analiza, hace que en el lector surja la decisión, motivada y madura, de no permanecer como espectador imparcial que contempla una batalla que no le afecta. Es toda una invitación a in-corporarse en la defensa de los valores amenazados y a luchar con el "coraje" evangélico por la cultura de la vida.

El "compromiso", como empeño pleno para acoger, respetar, defender el don natural de la vida, interpela a todo hombre y adquiere para el discípulo de Cristo, en virtud de la fe, una fuerza de testimonio cristiano. Sólo los testigos pueden proclamar de verdad el valor de la vida y rechazar todo egoísmo, indiferencia y las cobardías abiertas o solapadas de una sociedad narcotizada por el bienestar, o condicionada y subyugada por la pobreza.

En esta lucha de la cultura de la muerte contra la cultura de la vida todo pretexto será útil para suscitar temores de toda índole, incluso, imponer políticas de carácter manipulatorio. Es así como a la explosión demográfica se aduce con evidente "tremendismo", por ejemplo, la carencia de recursos naturales, la degradación ambiental, el peligro del SIDA...

La Iglesia ilumina con su Magisterio la verdad del hombre, su defensa, especialmente de los más débiles y frágiles. Su misión como portadora de la Buena Nueva le lleva a proclamar el incondicionado valor de la vida de todo hombre. Esta mi-sión ha sido asumida por la Iglesia con toda la fuerza y el amor por el hombre y su dignidad, con más vigor frente a los actuales retos históricos. Su Santidad Juan Pablo II, a quien todo el mundo ha reconocido e identificado como "el Papa de la Familia y de la Vida", ha guiado con vigor y lucidez a la Iglesia en la defensa de los valores fundamentales de la Familia y de la Vida, imprescindibles para asegurar el futuro de la humanidad.

Cristo ha vencido la muerte, victorioso entra en nosotros, y su victoria es la garantía del triunfo que debe animar nuestra esperanza. La cultura de la vida prevalecerá. "Matasteis al autor de la vida. Pero Dios le resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello" (Hch. 3,15). He aquí la razón de nuestra segura esperanza.

CNAL. ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO
Ciudad del Vaticano, 1995
(de la *Presentación*)

MARIO CAPONNETTO, *Viktor Frankl. Una antropología médica*, Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", Bs. As., 1995, 303 págs.

La obra se presenta como el intento de un diálogo crítico con Viktor Frankl desde el tomismo.

Y no le faltan razones suficientes al autor, para realizar semejante empresa, pues lo distinguen un acendrado buceo y conocimiento en el *"corpus"* del Aquinate y una frecuentación poco habitual, que data ya de muchos años, en los trabajos y escritos del célebre neurólogo y psiquiatra, fundador de la Logoterapia, llamada con toda precisión "la tercera escuela de Viena" (por referencia implícita a Freud y Adler).

El propio Frankl, en una carta escrita a Mario Caponnetto le decía textualmente: "Estoy profundamente impresionado por la claridad de sus ideas... Yo he aprendido mucho de su observación crítica aportada desde el punto de vista del to-mismo".

El libro comienza con una introducción rica en significado, previa al capítulo dedicado nada menos que al tema de "La unidad del hombre y el Pluralismo de las ciencias".

En aquélla encontramos un núcleo clave, una verdadera puerta por donde se avizora el camino que modelara la investigación posterior.

El problema de la ordenación jerárquica de los saberes, en "la que los menos dignos se orientan o se subalternan a los de mayor dignidad o perfección", no por un exclusivo afán clasificador dominado por un espíritu jerárquico, sino por una concepción del ser, de la que brota a su vez una concepción de la ciencia.

Dice Mario Caponnetto: "es que en las antípodas del pensamiento moderno, la ciencia (toma como punto

de partida a Aristóteles) no es un *«cogito»*, sino un co-nocimiento, actividad mediante la cual el *«intellectus»*, partiendo de los datos de los sentidos, se eleva hasta las formas, esencias o ideas y a las causas de las co-sas" (p. 17).

Lo que quiere resaltar el autor es el paralelismo entre el plano ontológico y el plano gnoseológico, ya que "si esto no se comprende, no se comprende tampoco la unidad, la diversidad y la ordenación de las ciencias, ni, otro hecho de capital tras-cendencia, las relaciones entre la Filosofía Primera (o Metafísica y las ciencias particulares". Continúa el acápite con un detallado análisis de los criterios epistemológicos contemporáneos, la noción analógica de ciencia, las relaciones y la distinción entre las ciencias teoréticas (Filosofía Natural o Física, Matemática y Metafísica), que nos llevan al conocimiento cierto por las causas y los saberes opi-nativos, probables, no necesarios.

Ya de lleno en el capítulo I se introduce en el diálogo con Viktor Frankl. Hay unos párrafos que pensamos recapitulan y condensan lo que con fina intuición irá deshilvanando. "Hemos dicho que en el origen de la llamada «antropología médica» hallamos, como dato inicial, la conciencia de la radical incapacidad de la Me-dicina, nacida del positivismo científico y alimentada por el espíritu cientificista, de hacerse cargo de una multitud de hechos y de fenómenos auténticamente humanos. La antropología médica de Frankl acusa, como pocas, esa lúcida conciencia" (p. 27).

Frankl ha entrevisto, de algún modo, este universal exilio del ser que acusa la ciencia actual, y lo ha visto en el caso par-ticular de una Psicoterapia, que ha exiliado al hombre de su seno y de su perspectiva. De allí su esfuerzo por restituir el hombre a la Ciencia y la Ciencia al hombre, esfuerzo que inspira, sin lugar a dudas, sus pá-ginas más vehementes y constituyen, co-mo tendremos ocasión de ver, el más acalorado y ardiente de sus combates intelectuales" (p. 50).

Brillante la exposición del autor en orden a mostrar el giro epistemológico, en donde el fundamento y el principio resolutivo de nuestros conocimientos científicos no es ya el ente, sino el *cogito* y la búsqueda paciente de los textos fran-kleanos, en donde el maestro de Viena, al través de su reflexión nacida al calor de su práctica clínica, redescubre la realidad y en ella al hombre. El capítulo finaliza con una crítica de lo que Caponnetto llama "un edificio inconcluso", serena, meditada, sin asomo de generalizaciones.

El capítulo II se interna en "Los dos grandes problemas de la metaclínica". El problema cuerpo-alma y el problema de la voluntad libre, con un punto dedicado al "hombre incondicionado", en donde desarrolla las tesis de Frankl pasadas al trasluz de la antropología del Doctor An-gélico.

El capítulo III trata acerca del apasionante tema "De la Automatía a la Existencia. De la Autonomía a la Trascendencia. El *«Homo Patiens»*", páginas en donde campea el análisis de la elaboración de Viktor Frankl acerca de las críticas del nihilismo, los reduccionismos biologista, psicologista y sociologista.

Aquí hace su aparición la Patodicea metaclínica. "La obra *«Homo patiens»* lleva como subtítulo «intento de una pato-dicea», en rigor un neologismo introducido por Frankl, construida sobre la base de una analogía con la Teodicea, entendida, desde Leibniz, como un intento de Teología racional o natural" (p. 149).

El capítulo IV realiza una vivisección de la "ontología dimensional, en orden fundamentalmente a la enfermedad y la terapia". Ontología a la que adhiere Frankl, en donde se deja ver la influencia de Ni-colai Hartmann y en cierta manera la An-tropología de Max Scheler.

Luego realiza una esmerada y significativa comparación, que ilumina los aspectos rescatables para una visión realista, con la Metafísica tomista, especialmente al través de la doctrina del *"ens"* y del *"esse"*.

El capítulo V trata acerca del tópico del Inconsciente Espiritual, noción frankleana, que implica de suyo una revisión profunda de las tesis capitales del psico-logismo.

Como dice el autor: "si el hombre se

define como un ser espiritual y si esa espiritualidad se realiza en el plano de la existencia a la manera de un ser responsable (un ser que decide), cómo no concluir que la vida inconsciente está ella también, teñida y signada por el espíritu. Di-cho de otro modo, si el hombre no se en-tiende cabalmente, no cabe en la estrecha visión de un pulsionismo mecanicista, tampoco cabe en semejante visión toda la riqueza de su realidad inconsciente" (p. 203).

La cuestión álgida de las relaciones de la Psicoterapia y la Religión desfilan por estas páginas en un meditado y preciso estudio: "Dios y la Psicología"; "Del ser a Dios"; "El Dios ignorado y el Último Sentido"; "Psicopatología del *«homo religio-sus»*", son sólo algunos de los subtítulos que dejan ver la profundidad y la importancia del libro.

El último capítulo que versa sobre la Voluntad de Sentido, es de una claridad meridiana, y el estudio comparativo con las escuelas de Psicología de Freud y de Adler, son de suma utilidad para la comprensión cabal del aporte de Frankl, en orden a no entender al hombre sólo en "clave de ser impulsado".

"Y ya sabemos que es precisamente en este punto donde Frankl imprime un giro copernicano, pues su gran descubrimiento de fondo, siempre presente en cada uno de los tópicos de su pensamiento, es que el hombre ni es sólo pulsión, ni es puro determinismo, sino existencia libre y responsable, sujeto de decisión y de realización" (p. 253).

"Debemos concluir que la voluntad de sentido de Frankl, no obstante ciertos ecos del inmanentismo contemporáneo que la oscurecen, es un considerable esfuerzo por dotar a la Psicología de un ros-tro verdaderamente humano. Durante mu-cho tiempo el idealismo y el subjetivismo, trasegados de lo gnoseológico a lo psicológico y a lo ético, han negado la suprema determinación de todo acto humano por la realidad" (p. 280).

Continúa un epílogo sustancioso en consideraciones finales, en donde la clave vuelve a ser la necesidad de un diálogo con fines integrativos, un diálogo cuya vocación sea siempre llevar la verdad surgida en cualquier ámbito del pensamiento humano al patrimonio de la Verdad común.

El libro tiene además un apéndice relativo a "La revalorización de la Sindéresis en la noción frankleana de conciencia", que corresponde a una conferencia dictada por el Dr. Mario Caponnetto en el Aula Magna de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires el 18 de octubre de 1990, en ocasión del V Congreso Argentino de Logoterapia. Allí, a partir de textos de Frankl, especialmente *La presencia ignorada de Dios*, el autor co-rrelaciona la concepción de conciencia en el maestro de Viena y la noción de Sindé-resis en Santo Tomás, dejando al descubierto los paralelismos impensables de un autor que, dado su marco cultural, es en gran medida, tributario de concepciones dualistas.

Esta obra oxigenante del espíritu, de gran enjundia, fruto de una labor incansable de mucho tiempo del Dr. Caponne-tto, constituye un gran aporte científico en la búsqueda de la unidad y la diversidad del conocimiento, en el estudio singular del autor de Viena, por lo que bien merecería ser bibliografía de consulta en los claustros de Psicología y Medicina.

El autor no sólo conoce descriptivamente el pensamiento de Frankl en profundidad, sino que ha penetrado su alma, ha comprendido lo que el fundador de la Logoterapia ha querido declarar, y por eso nos entrega a sus lectores una síntesis acabada de sus grandes tópicos y sus me-jores intuiciones.

Por lo demás, toda la obra respira ese aire fresco que intenta restablecer lazos entre lo real concreto y el pensamiento, que la experiencia idealista desgraciadamente rompió.

Su apasionante y respetuosa lectura de Viktor Frankl tiende a escudriñar en los pensamientos del maestro vienés, a fin de encontrar puntos de integración que permitan reconducir sus tesis al patrimonio de la *"Philosophia Perennis"*.

Fiel al espíritu tomista, Mario Caponnetto nos enseña que el objeto propio de la inteligencia es el ser, pero no solamente esencial o quiditativo, sino existencial. Ésta es una obra sumida en la existencia. De la mano de Frankl

penetra en ella cada vez más a fondo, por eso quedan tan bien resaltadas las experiencias de su sufrimiento, los conflictos, desde donde se pueden encontrar pistas para descubrir las indagaciones del psiquiatra vienés.

Pero es necesario resaltar que aquí la existencia no se trata como objeto de una posible fenomenología del existir, sino como la piedra angular metafísica.

El espíritu de la filosofía de Santo Tomás guía estas páginas brillantes, y él, como bellamente lo expresó Gilson, “quiso expresar en un lenguaje racional el destino total del hombre cristiano, pero al recordar a menudo que debe seguir aquí abajo los caminos sin luz y sin horizonte del destierro, no dejó nunca de diri-gir sus pasos hacia las cimas desde donde se descubren, emergiendo de una lejana bruma, los confines de la Tierra Prometida”.

Mario Caponnetto es un hombre que aborda lo esencial. Imposible no recordar aquella expresión de Jean Guitton: “es ex-traño ver crecer el silencio sobre lo esencial en nuestras sociedades [illegible]”.

Y porque es un hombre de lo esencial ha podido realizar esta gran arquitectura de ideas, que comienza en la crisis de la ciencia y se eleva hacia la Sagrada Teología, a propósito de la obra de Viktor Frankl.

Es que en el origen de tal arquitectura anida una profunda vida religiosa y el se-creto ardor de un alma que busca a Dios.

HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI

PABLO GARCÍA RUIZ, *Poder y Sociedad*, Eunsa, Pamplona, 1993, 283 págs.

Para quien interesa trabajar en serio por el bien de una sociedad, creemos que el presente libro es de lectura apasionante. La razón es que hay en realidad muchos que tienen para con los demás –considerados como sociedad– “buenas intenciones”, pero que de hecho nunca llegan a ayudarlos “realmente”, hay muchos que manifiestan y vociferan amor por ejem-plo a la Patria, pero en la práctica son real y lamentablemente pocos los que “de hecho” consiguen materializar sus bue-nas intenciones para con ella.

Y es precisamente en este marco general en el que hay que ubicar el argumento del presente libro, que intenta presentar de una manera comprensible y profunda el pensamiento en materia de Talcott Parsons, un autor creemos importante, aunque de una complejidad casi prover-bial, cosa que lo ha mantenido lejos del gran público a pesar de que sus trabajos es-critos superen ampliamente el centenar.

El problema al cual Pablo García Ruiz resumiendo y siguiendo a Talcott Parsons quiere dar solución es la unión entre lo que se pretende y lo que se consigue, entre la idea y la obra, entre las buenas in-tenciones y las buenas acciones en favor de la polis o de la nación. En otras palabras, se trata de profundizar en la realidad del poder político.

Y para hacer cosas buenas por una sociedad pequeña, o municipal, o pro-vincial, o nacional, o internacional, se debe tener el “poder” de movilizar distintas ac-ciones de individuos o grupos hacia esos fines determinados y concretos que se pretenden alcanzar para dicha sociedad. Pues el poder es precisamente “conseguir que los demás se comporten como a uno le conviene respecto de los fines que se ha propuesto” (p. 29). “Es poderoso quien puede modificar la conducta previsible de otros para de esta manera, conseguir sus fines” (Idem). “El poderoso influye en la conducta de los otros”, pues el poder es “la capacidad de algunas per-sonas de pro-ducir efectos previstos y deseados sobre otros” (idem).

Esta acción del poderoso sobre los influenciados puede tener el carácter de “inducción” (p. 37), de “coerción” (p. 38), de “persuasión” (p. 39) o de “activación de compromisos” (p. 32), pero “tanto la induc-ción, como la coerción, la persuasión o la activación de compromisos son diversas formas de conseguir que los demás actúen del modo que uno quiere. En este sentido, serían diversas formas de poder puesto que son medios para realizar las propias intenciones, consiguiendo que los demás obren como uno quiere. Si el poder se entiende como una estrategia que uno adopta para conseguir la co-operación de los demás –o al menos que no interfieran– en la consecución de los propios fines o de los fines respecto a los que uno ha asumido una responsabilidad, entonces, la inducción y los otros modos de control de la acción, son formas de poder, porque son formas de «reorientar» la conducta de los otros en la forma en que a uno le conviene para sus fines” (p. 41).

Pero para Talcott Parsons esta con-

cepción de poder es demasiado amplia, como que mete demasiadas cosas en el mismo saco. El piensa que muchas "otras cosas pueden tener ocasionalmente los mismos efectos que el poder pero que esta igualdad en los efectos no tiene por qué ser también igualdad de naturaleza" (p.43) o de causa, y en esto se distingue claramente de la posición de Hobbes presentada modernamente por el conocido sociólogo e ideólogo político Max Weber. Para Talcott Parsons la realidad del poder es mucho más circunscribible, más concreta, más determinable, y por lo mismo su definición es más útil a propósito de ver las formas de movilizarlo en orden a los fines que se pretenden conseguir.

Una vez aceptado este presupuesto se está en condiciones de analizar la realidad misma del poder, o como lo dice Pa-blo García Ruiz "la dinámica del poder" (p. 123) a la que dedica justamente el capítulo más largo del presente libro. Dentro del mismo se plantean el problema de la organización del poder (p. 124 ss.), de su apoyo (p. 136 ss.), su legitima-ción (p. 145 ss.) y su eficacia (p. 158). Den-tro de la legitimación están para nosotros correcta aunque no exhaustivamente analizados la necesidad de conseguir consenso, la tradición cultural, y por sobre todo y como dándole un soporte profundo y firme, el "papel de la religión", en concreto de la Iglesia Católica, ya que "la sociedad no aparece como un fin en sí mismo sino más bien un instrumento para otros fines, que en cierto sentido están fuera o más allá de ella" (p. 154). Y en este lugar el cristianismo –a veces reemplazado por cualquier otra creencia– se hace imprescindible para hablar de aquellas cosas que no se ven, que están mas allá, de la "patria" eterna.

Como capítulos complementarios al que anteriormente hemos sumariado, se encuentran el que describe las relaciones de este poder con los "vínculos sociales de la política"" (p. 178 ss.) y aquel conclu-sivo que analiza las raíces antropológicas del poder, es decir, el poder de una persona no depende sólo ni fundamentalmente de su habilidad de "coerción o persuasión" (p. 234), sino sobre todo de su capa-cidad para "realizar los valores que el individuo estima como más altos y cuyo cumplimiento es necesario para tener una buena conciencia" (p. 235), lo cual no se conseguirá nunca ni parcial ni menos plenamente, sino instaurando una autoridad que venga de lo alto, pues en definitiva "todo poder (verdadero) viene de Dios" (San Pablo).

Como se afirma en el presente libro (p.40), quien ostenta el poder político de-be saber conjugar constantemente entre el "yo" y el "nosotros", y por ello –no obs-tante la presencia siempre necesaria de un líder– el poder no recae exclusivamente en una persona sino que "cruza como una hebra de desigual grosor las vidas personales de los individuos que integran una sociedad" (p. 16). ¡Qué distintas podrían ser las cosas en la Argentina y en el mundo si los atravesados por la parte más gruesa de esta "hebra de desigual grosor" fueran los buenos!...

ALBERTO LEIVA

LEONARDO POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento, IVª, Primera parte*, Eunsa, Pamplona, 1984, 421 pgs.

Su autor es catedrático en la Universidad de Navarra desde 1966, profesor de Historia de la Filosofía desde 1954. Esta obra reúne una serie de lecciones en cursos académicos de licenciatura y de doctorado dictados en diversas universidades.

Una dificultad que reconocemos es la de no conocer su obra en su totalidad. La presente es sólo una parte de un vasto plan. Esto dificulta hacer una valoración más exacta y total del libro. "En el tomo primero de este curso se propuso una formulación axiomática de la teoría del conocimiento humano. Siguiendo el mismo planeamiento se estudió en el tomo segundo la operación intelectual incoativa, que es la abstracción. Desde la abstracción, la actividad de la inteligencia prosigue. Tal prosecución se ejerce siguiendo dos líneas; de acuerdo con una de ellas se conocen las ideas generales; de acuerdo con la otra se conocen los principios reales, o la realidad como primera. El tomo tercero se ocupó de la generalización. Para completar la exposición de la temática accesible a partir de la abstracción, se aborda es este tomo cuarto la cuestión de las causas físicas o predicamentables y el hábito de los primeros principios. Por tratarse de un campo muy extenso, se ha dividido en dos partes. El presente volumen contiene la primera de ellas"

(con-tratapa).

El presente libro consta de una larga introducción y de tres lecciones; en “la lección primera de este tomo se procede a una descripción esquemática de las cau-sas, preparatoria del estudio de la con-causalidad. La lección segunda se ocupa de la vida corpórea. Es oportuno abordar la compleja realidad de la vida corpórea para mostrar el poder explicativo del pla-neamiento propuesto. La lección tercera se ocupa de los explícitos conceptuales” (p.102).

El método utilizado está expresado en la noción de pugna. Al respecto señala el autor: “Las operaciones racionales han de despojarse de los objetos con que se conmesuran y contrastarse con prioridades inferiores a ellas. A este abajamiento desde lo intelectual lo llamo pugna: las causas encontradas no son objetos pensados, poseídos de modo inmanente. Sólo al ejercerse desposeída de objetos, las operaciones racionales explicitan la rea-lidad causal física en la medida en que pugnan con ella” (p. x).

“Su propósito es insistir en hallazgos capitales de Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente de Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto. La realidad depurada de componentes lógicos es la realidad extramental: física y metafísica, es decir, la realidad de principios”.

“El mencionado propósito de la in-vestigación seguida en este tomo es llegar a Dios desde la criatura inferior al espíritu. Aunque el *itinerarium mentis in Deum* es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura también es un camino que lleva a su Crea-dor; y que ese camino es estrictamente suyo, es decir, extramental en el pleno sentido de la palabra. La criatura extramental es de suyo un método, una vía, y no es necesaria la creación de la inteligencia humana para que marque su depen-dencia del Creador” (p. xi). Hasta aquí la intención del autor en su obra.

Debemos señalar al respecto algo que el mismo autor reconoce: “Dicha investigación es complicada, porque se ocupa de una amplia temática, y porque el enfoque es inusual. En efecto, aunque la inspiración es aristotélica, las rectificaciones son muy abundantes. Con tales rectificaciones se intenta satisfacer un criterio de compatibilidad que al final de la exposición se desvela de modo suficiente” (pp. 101-102).

Este trabajo es una explicitación y profundización minuciosa y no menos complicada de la objetividad del cono-cimiento, innecesaria para quien no la pone en tela de juicio, pero conveniente quizas sobre todo para aquellos que están inficio-nados de prejuicios y conceptos idealistas e inmanentistas en el orden de la gnoseo-logía. El autor utiliza una serie de términos y conceptos inusuales que, como él lo indica, no deja de tener su mérito y su consabido riesgo en orden a explicitar y comprender el tema abordado. La obra cobra pleno sentido si se considera que el autor tiene presentes las afirmaciones del idealismo inmanentista que va desde Descartes hasta Hegel. Por este motivo podemos decir que la obra está destina-da y sería más aprovechada por quienes ya conocen el tema y tienen los sufi-cientes conceptos tanto del realismo como del idealismo. El autor deja en claro que se da el conocimiento objetivo porque las cosas inferiores a la mente no sólo son, sino que por ser tienen una acción causal sobre las facultades cognoscitivas, acción sin la cual el conocimiento no sería posible.

P. Miguel A. López

AA.VV., *La personalidad del beato José*, Eunsa, Pamplona, 1994, 261 pgs.

“Muchos testimonios se han escrito sobre lo que el beato José María hizo y en-señó a hacer. No era de extrañar, pues de todo ello fueron testigos directos multitud de mujeres y hombres. ...En este libro se recogen diez de estos últimos testimonios. Sus autores (Pedro Rodríguez, José Orlandis, Víctor García Hoz, José Luis Illa-nes, José Ramón Arangüena, Javier Her-vada, Leonardo Polo Barrena, Pedro Lom-bardía, José Morales, y Monseñor Javier Echeverría) profesores universitarios en su mayoría, cultivan profesionalmente una mentalidad familiarizada con el análisis y la síntesis. Han sido así capaces de explicitar y sacar a la luz aspectos de la personalidad del beato José María que re-sulatarán para muchos especialmente es-clarecedores” (p. 11).

El beato José María Escrivá de

Balaguer nació en Barbastro (Huesca) en 1902 y murió en 1975. Es el fundador del Opus Dei (2 de octubre de 1928) y de la universidad de Navarra (1952).

La finalidad del presente libro, hecho con la suma de testimonios de miembros del Opus Dei y a la vez conocedores direc-tos del beato, es mostrar la personalidad y la impronta que dio a sus seguidores, es decir a aquellos que conforman el Opus Dei. "Formado en la Universidad a la vez que en el Seminario, entendió que en su calidad de sacerdote secular había que ser un sacerdote de Cristo que ama profundamente el mundo" (p. 12).

Histórica y apostólicamente la labor del beato José María se ubica antes del Concilio Vaticano II, continuándose en la misma línea en el post-concilio. Los temas en torno a los cuales hizo girar su la-bor sacerdotal y la espiritualidad del Opus Dei, son los mismos que serán tratados en el Concilio Vaticano II y que cobrarán más preponderancia a partir del mismo. El fundador lo señala en el siguiente párrafo: "La principal característica del Opus Dei no son unas técnicas o unos métodos de apostolado, ni unas estructuras determinadas, sino un espíritu que lleva precisamente a la santificación del trabajo or-dinario. Por eso, en frase que escribí hace ya muchos años, se puede decir que el Opus Dei es viejo como el Evangelio y co-mo el Evangelio es nuevo. La característica peculiar de la espiritualidad del Opus Dei como tantas veces os he dicho, consiste en que cada uno ha de santificar la profesión... Lo único peculiar que tenemos es un espíritu propio, cararterístico del Opus Dei, es decir, un modo concreto de vivir el Evangelio, santificándonos en el mundo y haciendo apostolado con la profesión. De ahí se sigue inmediatamente que todos los miembros del Opus Dei tienen la misma libertad que los demás católicos para formar libremente sus opiniones, y para actuar en consecuencia" (pp. 39-40).

Los distintos testimonios muestran que hizo vivir la llamada universal a la santidad, el valor santificador del trabajo, la dignidad humana, el valor y la necesidad de la libertad cristiana, la realidad de la filiación divina. Sobre todo trabajó para que el laico tuviera su espiritualidad y santidad como laico, sin ser religioso, en medio de sus tareas seculares y cotidianas, expresando y adquiriendo una unidad de vida. "Hay que apartarse de la ten-tación de llevar como una doble vida, la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de la otra, distinta y sepa-rada, la vida familiar, profesional y social... No podemos ser esquizofrénicos, si queremos ser cristianos; hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y esa es la que tiene que ser en el alma y en el cuerpo, santa y llena de Dios" (p. 87).

Coincidimos en señalar que "Monseñor Escrivá de Balaguer no fue sólo el hombre escogido por Dios para recordar al mundo la doctrina de la vocación universal a la santidad y el maestro de una auténtica espiritualidad laical; fue también el hombre llamado a convertir en realidad esa doctrina: fue en definitiva, el instrumento elegido por el Señor para hacer el Opus Dei en la tierra" (p. 77).

Como el presente libro trata del fundador del Opus Dei y de la espiritualidad que dio al laico, quien está llamada a san-tificarse en la consagración del mundo a Cristo y en Cristo, manifestamos que de los miembros del Opus Dei depende la en-carnación de estos valores evangélicos irrenunciables para todo bautizado, y así quede de manifiesto a todos la grandeza providencial de su fundador.

M. A. I.

GERMÁN GRISEZ-RUSSELL SHAW, *Ser Persona. Curso de Ética.* Rialp, Madrid, 1993, 240 pags.

De la colección Manuales Universitarios de Ediciones Rialp tenemos este libro, en su tercera edición, ahora en castellano. Es un curso de Ética general dirigido a estudiantes, profesionales y todo público. "Fundamentación, ejemplos prácticos y debate son los tres pilares que sustentan este libro idóneo para la enseñanza de esta materia en el ámbito universitario y en la enseñanza media. Su éxito y utilidad viene garantizado por la claridad y la actualidad de las cuestiones que se plantean" (contratapa).

Cooperan en hacer de él un libro ameno y ágil, su lenguaje sencillo y la claridad con que plantea los problemas éticos que afectan a todo ser humano,

cualquiera sea su credo. Son de gran ayuda las "Cuestiones Para Discutir" presentadas en forma de preguntas puestas al final de cada capítulo. Para aprovecharlo no son necesarios estudios filosóficos previos; sí ayuda para adquirirlos e interiorizarse.

Algo que puede ayudar –indirectamen-te se entiende– a abordar su lectura e inte-riorizarse por la temática planteada es el hecho de que no es un libro que se precie de ser la exposición del pensamiento católico, ni su autor se muestra como tal. Pero si bien deja de lado lo religioso, para hablar de la ética, lo cual es correcto, coin-cide con lo que la Iglesia enseña sobre la ética.

Los autores Grisez –que ocupa la cátedra de Flynn de ética cristiana en el Mount Saint Mary's College, Emmitsburg, USA– y Shaw –director de la Oficina de Publicaciones e Información Pública y Publicaciones de los Caballeros de Colón–, no parten de un concepto religioso católico; sin embargo tampoco se le oponen, sino que con-sideran lo religioso como algo que afecta a la ética y de lo cual no hay que desvincu-larse «aunque no estamos suponiendo la verdad del monoteísmo, ni actuamos co-mo apologistas de ninguna religión, desde el punto de vista de la ética nos es ne-cesario adquirir un compromiso «religioso» fundamental –es decir, un compromiso hacia algunos aspectos generales del mundo y la vida– dentro del cual integrar otros compromisos. Las religiones y sus equivalentes funcionales no son todas iguales y, evidentemente, tampoco todas son apropiadas como objetos de este compromiso; sin embargo, toda persona que desee una vida humana buena deberá en-frentarse a la indagación religiosa, buscando la verdad acerca de las cuestiones básicas que se refieren al significado y va-lor de las respuestas que ofrecen las diversas cosmovisiones" (p. 208).

Ser Persona está dividido en una introducción y 20 capítulos. Cada capítulo trae "Cuestiones Para Discutir" en forma de proposiciones y preguntas. Algunos de sus capítulos llevan por título: Libertad significa responsabilidad, Ser persona es una tarea para toda la vida, La falsa realización, Ser una persona completa, Las personas se complementan entre sí, ¿Sabemos lo que es bueno para nosotros?, El deber ser apunta hacia la plenitud de ser, El primer principio de la moral, La ética del amor, Personas, medios y fines, La acción ambigua, El desarrollo co-mo personas depende de nosotros, Una investigación sobre el progreso, El papel de la religión, Debemos decidir quiénes queremos ser. Concluye aportando una larga lista bibliográfica para poder profundizar cada capítulo.

Como tema vertebral del libro aparece el de la libertad, de la cual depende nuestra realización como personas. El hombre se caracteriza por ser libre; esto consiste en tener dominio mediante la inteligencia y la voluntad, sobre los actos y ser capaz de autodeterminarse con respecto a las acciones y bienes particulares que alejan o acercan al bien propio y pleno. El buen uso de esta autodetermina-ción expresa y coopera a la realización como persona. "Nos modelamos a nosotros mismos mediante el ejercicio de nuestra libertad de autodeterminación" (p. 36).

Ahora bien, ese ejercicio de la libertad mediante la autodeterminación no es au-tónomo; es decir, no es hacia cualquier bien y con cualquier principio o criterio. Claramente se objetan y refutan en el li-bro las posturas de la nueva moral, el sub-jetivismo, el relativismo, la opción funda-mental, el utilitarismo, el consecuencialis-mo, el proporcionalismo, el actuar por amor y por placer, haciendo ver lo insos-tenible de estas posturas, que en nada cooperan a nuestro ser de personas. Más aún, señala que no puede darse un progreso de la moral paralelo al progreso técnico. "En lo que se refiere a la moral, la única conclusión que obtenemos de todo esto es que no existe tal progreso necesario e inevitable. Y como los seres humanos son libres, y en la medida en que lo son, mantienen una capacidad dual para el bien y el mal, son capaces de elegir co-rrecta o incorrectamente. Solamente eliminando la libertad se podría eliminar la posibilidad de elecciones malas, pero se eliminaría también la posibilidad de buenas elecciones mo-

rales. De modo que, respecto a los bienes humanos reflexivos, los que tienen que ver con la armonía y las relaciones, no hay acumulación: cada ser humano comienza de nuevo. Su realización o fracaso depende de las libres elecciones que cada uno de nosotros hacemos. Los individuos pueden experimentar un progreso moral individual, pero la libertad de las personas de cada generación bloquea cualquier progreso o disminución moral acumulativo" (pp. 181-182).

Los autores se esfuerzan por dejar en claro: a) es necesaria una moral: "Moralmente hablando tenemos una visión imperfecta, y las reglas morales nos ayudan a ver con más claridad lo que debemos hacer" (p. 114). b) Acerca del alcance de la libertad: "Tenemos libertad para decidir lo que vamos a hacer. Pero no somos li-bres para hacer que cualquier cosa que elijamos sea buena" (p. 70). c) "La ética esencialmente, no tiene que ver ni con la construcción de reglas ni con hacer que se cumplan. Su interés reside en encontrar modelos –verdades morales–" (p. 77). Esto lo dicen frente al subjetivismo y el relati-vismo cultural. d) "Los significados de las palabras «bueno» y «se debe» (así como «malo» y «no se debe») están estrechamen-te relacionados. ...Es simplemente la afirmación de que lo bueno será lo que debe ser". Es decir, la ética, que regula el buen obrar, se apoya en la metafísica, en el ser. De acuerdo al ser se sigue el modo de obrar (p. 90). e) Al señalar las acciones que conllevan un doble efecto, señala: "No basta la buena intención para justificar una acción mala: la moral no es un asunto sólo de comportamiento externo ni sólo de intención interna. Ambas son inseparables en la acción humana. Para determinar la moralidad de una acción se debe contestar siempre a estas dos preguntas: ¿Qué estoy haciendo? y ¿Por qué lo estoy haciendo? No es suficiente responder sólo a una de ellas" (p. 134). f) La realización de una vida no debe estar me-dida por el placer que acompaña a sus ac-ciones y se obtiene mediante ellas ni por el mal que frena el obrar. g) Sólo el ser li-bre puede asumir compromisos. Estos lo ligan en orden a conservar y adquirir un bien determinado tanto para sí como pa-ra los demás. Esto hace de nosotros personas completas y realizadas. h) Es preciso apoyarse y buscar bienes humanos fundamentales: "De alguna manera, cualquier acto de autodeterminación se dirige hacia algún aspecto de uno de estos bienes. Pero no toda elección autodetermi-nante es moralmente buena. Debemos establecer un criterio práctico y determinar qué es lo que hace que una elección sea buena o mala en sentido moral" (p. 87). i) La moralidad de las acciones se mide por el respeto de los bienes morales fundamentales, por el reconocimiento de derechos inalienables. j) Acerca de los obstáculos a la libertad, como son la herencia, la cultura reinante, la ignorancia, indica que "La ignorancia y el error pueden obnubilar este juicio. Es importante seguir la conciencia, aunque «seguir la conciencia» no es suficiente. Debemos también intentar estar seguros de que nuestras conciencias son correctas" (p. 165). Es un deber formar la conciencia. k) Acerca del valor y la necesidad de la edu-cación en orden a formar personas moralmente buenas "ningún sistema de formación o educación puede «hacer» niños moralmente buenos, ya que la bondad o maldad morales son cuestión de autodeterminación. Un sistema educativo puede facilitar o hacer más sencillo que los ni-ños sean moralmente buenos. Puede crear condiciones bajo las cuales los niños, ahora y en el futuro, sean de algún modo más propensos a escoger correctamente. Pero no existe ninguna fórmula infalible para educar a los niños que garantice su bondad como adultos" (p. 168). Reconoce que hay factores que no podemos controlar como la herencia, el ambiente; rebate la siempre actual postura errónea que sostiene que los niños son buenos por naturaleza, por instinto, y que la maldad es sólo cuestión de ignorancia, como así también que la bondad moral es sólo cuestión de rutina. Todos fallan al pasar por alto la autodeterminación. l) "El único remedio para el abuso de la libertad humana es el uso adecuado de la

libertad. No reconocer que la libertad existe y que a veces se abusa de ella conduce o bien a un callejón sin salida o bien a la adopción de medidas infructuosas y coactivas para co-rregir el mal moral, tanto en la sociedad como en el individuo" (p. 189). m) Solamente eliminando la voluntad de puede eliminar la posibilidad de obrar mal, pero ello conlleva también el eliminar la posibilidad de obrar bien. n) Acerca del papel de la religión en la ética, manifiesta que no se debe convertir a la religión en esclava de la ética: "Es un error intentar que los niños sean buenos haciéndolos religiosos, ya que esto degrada la religión al convertirla en instrumento de la moral. Apoyar la formación moral en la instrucción religiosa puede tener efectos nocivos para ambas" (p. 175). No niega la vinculación de la ética y la religión como así también la necesidad del acto religioso y su influencia en la formación de la persona. "Finalmente, como personas que poseen la fe cristiana, añadiremos otra consideración. Aunque Jesús sea una Persona divina, aceptó de buen grado las responsabilidades de la libertad humana y así demostró que esta libertad es compatible con la personalidad divina. Las implica-ciones para el cristiano son enormes. El cristiano no sólo permite, sino que pide a los hombres que aborden el reto de vivir con la intención de realizarse lo más ple-namente posible, es decir, siendo verdaderamente humanos. El cristianismo no necesita impedir el desarrollo ni degradar a las personas; al contrario, por su propia naturaleza, el cristianismo enseña que, con la ayuda de Dios, la libertad humana será capaz de satisfacer las responsabilidades que lleva consigo la propia libertad" (p. 206).

Concluimos valorando este libro que sale al cruce para aportar algo de luz en esta solemne crisis ética que experimentan los hombres contemporáneos. Esta crisis se hace más aguda porque tiene sus raíces en la falta de conocimiento del ser. Es decir, hay una crisis metafísica por el abandono del estudio de ésta. El hombre se resiste a ser medido por el ser de las co-sas, incluso por su propia naturaleza, ya que reclama el derecho a no ser como ha nacido en el orden natural. Esto no es sino consecuencia de haberse rebelado contra el Creador. Las criaturas nos hablan de un orden que procede de Él y conduce hacia Él, plenitud de ser de toda persona.

La crisis en el orden del ser se manifies-ta porque se ha renunciado –no se quiere reconocer– la propia capacidad de conocer y de ser conocidas las cosas. Hoy en día se lucha contra el analfabetismo y por otro lado se quiere ser analfabeto: en el orden moral.

En el siglo de los medios de comunicación y de la información al alcance de to-dos son oportunas estas palabras con que el fraile Francisco de Paula Castañeda se refería al siglo de las luces, es decir al ilu-minismo, que intentaba apartar al hombre de Dios y edificar una sociedad laica y neutral en materia religiosa: "Cuanto más se aumentan las luces más nos quedamos a oscuras." El hombre post-moderno desconoce quién es, de dónde procede y a dónde debe ir y el camino que debe recorrer. Ese camino aparece señalado por la ética, abriendo las puertas a la moral re-velada.

P. Miguel A. López

MONS. FRANCISCO MANFREDI, *Mi Pensamiento*, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, 1992, 321 págs.

En este libro se trata de recopilar el magisterio del autor, trayendo para ello partes de las innumerables conferencias, homilías, audiciones radiales pronuncia-das a lo largo de su vida.

La obra está dedicada a la "Universidad Católica de Cuyo", de la cual Mons. Francisco Manfredi fue fundador en 1953. Queda muy bien marcado en la recopilación la preocupación del autor por el pro-blema educativo. En varias de las conferencias que la componen se ocupa de la importancia y necesidad de la enseñanza católica en las escuelas y universidades argentinas. Y respecto a este tema, el au-tor se manifiesta un efusivo combatiente y lúcido opositor de la Ley de Enseñanza laica 1420, "ley de desgracia nacional" (p.314), que prohibió la enseñanza católica en los colegios estatales durante las horas de clase.

Se señala con precisión que el problema argentino es en el fondo un problema "profundamente moral", y que este problema es ocasionado por "el olvido de Dios y el quebrantamiento de sus mandamientos" (p. 315). Y se propone como so-lución de este problema moral la enseñanza católica: "Si queréis pobladores morales, no fomentéis el ateísmo. La religión es un bálsamo que cura lentamente. Será preciso inyectarlo en la sangre de la infancia" (citando a J. B. Alberdi, p. 39).

En realidad, el libro trata una amplia gama de asuntos y cuestiones: comentarios a pasajes evangélicos, panegíricos a algunos santos, sermones patrios, trae también algunas disertaciones y disputas muy interesantes

como la relación Iglesia-Estado, las indulgencias, el celibato sacerdotal, el aborto, etc. Pero lo que da unidad a esta variedad y diversidad de temas es lo que ha consignado el autor al inicio de ésta obra y es justamente la ubicación de "Jesucristo como centro y fin de toda la historia".

"*Mi Pensamiento* refleja todos los caminos seguidos por Mons. Manfredi pa-ra divulgar el pensamiento católico", como muy bien indica el prologuista, ya que "no es la suya una religión de sacristía, como ha pretendido hacer el liberalismo desde hace tantos siglos, sino que es una voz que resuena en todos los ámbitos sociales". Por esto recomendamos la lectura de los artículos que componen este libro para reavivar en nosotros el deseo de San Pablo de "instaurar todo en Cristo" (Ef 1, 10).

GUILLERMO LEMOS

MARIANO ARTIGAS, *El Desafío de la Racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1994, 188 pags.

Un nuevo libro del profesor Mariano Artigas y un nuevo acierto en sus posiciones en temas que tocan ahora a la Filosofía de la Ciencia. En la introducción, ya se plantea el riesgo de una actitud meramente positivista, tan bien delimitada por el Padre Castellani: "el positivismo procede del empirismo, que es eterno en la filosofía, o en las tentaciones de la filo-sofía. El empirismo, que reduce toda la ciencia a la observación y a la experiencia, es la metódica del sensismo que reduce todo el conocimiento a la sensación. El sensismo es eterno en filosofía, porque es la solución fácil del problema del conocimiento. Por eso había ya en tiempo de Aristóteles positivistas. La metafísica es difícil, y para mejor es inútil, y por eso mismo es amada del hombre, eterno amante no correspondido".

En la misma introducción explicita el autor la posición realista en cinco puntos, para que resalten mejor las exposiciones de los capítulos de autores varios que si-guen, donde en el fondo es el prejuicio cientificista (p. 83) el que late, por ejemplo en aquellos que sostienen que las ciencias experimentales son como el mo-delo de la actitud "racional" y "objetiva" para el conocimiento válido de la realidad, y que por eso critican toda metafísica como algo ineficaz; o en otros que como Popper y Bunge han señalado la importancia de la metafísica, para la ciencia y en sí misma. Pero, frecuentemente, la "metafísica" de que se habla se reducirá o bien a una especulación protocientífica que al ir madurando dará lugar a teorías propiamente científicas, o bien a una especulación acerca de problemas que parecen inabordables por las ciencias experimentales y que necesariamente quedará en un plano puramente conjetural, o bien a una reflexión que seguirá las pautas del método de la ciencia experimental...

Luego de la introducción el libro presenta ocho capítulos de autores varios que rezan: La visión científica del mundo; la actitud racional; paradigmas y revolucio-nes; los programas de investigación científica; restauración de la racionalidad; las empresas racionales; y ciencia y verdad.

Como conclusión aparece "La Ciencia, Metafísica y Racionalidad", donde Ar-tigas presenta algunas críticas desde dentro del movimiento y exhortando a que se recupere el concepto de metafísica como conocimiento de la realidad tal como es, en su ser propio, sin limitarse a perspectivas parciales.

Una pregunta y su parcial respuesta son quizá la mejor presentación de este libro: "¿Será capaz la moderna filosofía de la ciencia de superar el lastre cientificista que desde hace años viene provocando que se lle-gue una y otra vez a callejones sin salida?". El autor se manifiesta optimista, a pesar de las dificultades que hay que superar.

P. RICARDO NORIEGA

JOSÉ ANTONIO SAYES, *Ciencia, Ateísmo y Fe en Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994, 424 pags.

"La Santa Iglesia, nuestra madre, mantiene que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas" (Vaticano I; Vaticano II; Nuevo Catecismo). Sin esta verdad el hombre es arrastrado por la in-certidumbre y poco a poco va cayendo en un abismo del cual es imposible salir, de-jando a su paso una suerte de cadáveres, una cultura de muerte, pues el olvido o la indiferencia ante esta verdad fundamental tarde o temprano hace caer al hombre en el más irracional de los materialismos, que son la muerte de toda

verdadera espi-ritualidad.

El autor del presente libro, es un sacerdote español, que toca precisamente este problema en diez capítulos, desde el ateísmo moderno (Feuerbach, Marx, Freud...) hasta el hombre de la postmo-dernidad. En cada uno de los capítulos, Sayes no sólo presenta el tema tal como lo hacen los modernos, sino que además da como corolario una visión personal y crí-tica, que a nuestro juicio es habitualmente acertada.

Esta regla tiene lamentablemente su excepción cuando da su opinión sobre las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios, de las cuales sólo acepta tres, ponien-do a las restantes objeciones –a nuestro juicio– un tanto insólitas. En la via del mo-vimiento ve dos dificultades: a) que en la persona humana libre no puede existir autodeterminación, ya que se mueve a sí misma; y b) que el movimiento físico es autónomo, propio de las leyes físicas y, y que no hay que introducir a Dios en él. En la via de los grados de perfección, objeta que "se quiere demostrar la existencia de Dios a partir de los grados de perfección y por otro lado se presuponen, ya que és-tos son tales porque han sido creados por Dios, porque participan de su ser".

De todos modos, para los que están en el tema, estamos ante un libro recomen-dable, aunque ello no quite que haya que leerlo con cierto cuidado.

P.RICARDO NORIEGA

CHARLES MOLETTE, *Notre Père*, Editeur Pierre Tégui, Paris, 1994, 31 pags.

Tiene el presente "libro" apenas 31 pequeñas páginas. En realidad, se trata de una homilía pronunciada a principios de 1994 nada menos que en el Líbano del Norte, concretamente en la ciudad de Ibrin, en la casa de una congregación de rito maronita. Esta homilía le fue hecha repetir al autor en distintas opor-tunidades, sobre todo en Francia.

¿Qué tiene de tan interesante un comentario tan escueto a la oración del Señor? Desde el mismo inicio el autor se apresura en aclarar que no se trata de un estudio "exegético" (p. 5), sino de una "meditación" que consistirá en la "lectura de las diferentes edades de nuestra propia vida, retomada según el curso, la medida y la luz de las siete peticiones" (p. 6) del Padre Nuestro. Esta originalidad que impresiona, y la profundidad y simplicidad de pensamiento que cautivan, hacen del presente libro una lectura verdadera-mente recomendable.

El punto de partida lo da el percibir en nuestra vida que tenemos un padre terrenal que a su vez como nosotros es hijo del "mismo Padre" (p. 7) que está en los Cie-los. A medida que va despertando nuestra conciencia nos vamos dando cuenta que hay cosas que están bien y otras mal, y así "nos volvemos más críticos respecto de nosotros mismos y más atentos para con los otros" (p. 11), pues queremos en nosotros y en los otros que "santificado sea tu nombre" (p. 12). Después sentimos en nuestra alma profundas ansias –como Teresa de Lisieux– de darle todo a Dios y se nos presentan la "vocación de guerrero, de sacerdote, de apóstol, de doctor, de mártir, en fin de cumplir por Jesús todas las obras más heroicas" (p. 12); y todo es-to no es otra cosa que el anhelar que "ven-ga a nosotros Tu Reino". Pero si "la adoles-cencia se define por sus virtualidades, la edad adulta se define por aquello a lo que se ha renunciado" (p. 14), para "que se haga Tu voluntad en la tierra como en el cielo" (Idem).

"En la edad adulta nosotros descu-brimos la precariedad de nuestra existencia" (p. 17) y por ello necesitamos del "pan del cuerpo", del "pan del espíritu" y del "Pan supersustancial que nosotros mendigamos a Tu mesa" (pp. 17-18). Pero a medida que avanzamos en nuestra edad adulta nosotros también "descubrimos otra precariedad", la de las "dificultades inherentes a la vida en sociedad" (p. 19); por ello pedimos que se nos perdone como nosotros perdonamos. Y adelantando aún "la vida nos hace descubrir más y más profundamente nuestra fragilidad, nuestra miseria" (p. 21), nuestra condición de pecadores –quizá ya perdonados– que "mendigan: no nos dejes sucumbir en la tentación" (p. 25), "líbranos del mal" (p. 27).

P.RUBÉN ALBERTO EDERLE

JUAN BAUTISTA MAGALDI, *Imágenes de Tierra Santa*, Ediciones del Peregrino, Bs. As., 1994, 117 pags.

Juan Bautista Magaldi nos es conocido por diversas publicaciones –de carácter sobre todo periodístico– y por ser el actual jefe de redacción de la Agencia In-formática Católica Argentina, en donde varias noticias llevan su indiscutible sello, ya que “todo lo que escribe tiene mu-cha animación y claro sentido de la realidad. Su prosa es limpia y transparente” (Hugo Wast). La presente obra es la profunda descripción de un viaje que el autor –invitado por la Comisaría de Tierra Santa en la Argentina– hiciera a la patria de Jesús entre febrero y marzo de 1994 acompañado de otros notos periodistas como Juan Luis Gallardo, Ana María Woites y Jorge Rouillón.

En efecto, de muchas maneras se puede visitar Tierra Santa, pero son –como ha notado recientemente y con particular sagacidad un colega mío– fundamentalmente dos las posibilidades de un viaje de esta naturaleza: se puede ir en calidad de turista –lo cual es tan ridículo como común–, o en calidad de peregrino. El autor marca claramente esta diferencia, privilegiando constantemente la peregrinación que solaza el alma al turismo que en el mejor de los casos descansa el cuerpo. Pe-ro en todo este análisis el autor es muy realista, ya que al describir al grupo hete-rogéneo de ocupantes de uno de los “cata-maranes” que ofrecen una vuelta sobre el Mar de Galilea dice que era “imposible de-cir si se trataba de israelíes, alemanes o ingleses. Lo que sí me pareció es que no eran peregrinos sino simplemente turistas, o peregrinos que parecían tales. ¡Vaya uno a saberlo! Tampoco era el caso de ave-riguarlo movido por una curiosidad que busca establecer afinidades. A veces, bajo el aspecto más deportivo, se esconde un piadoso romero. Hoy, en cualquier lugar del mundo, los que viajan visten como quieren. Nadie viene a Tierra Santa con cayado y bolsa de peregrino, sino con rús-ticos jeans, coloridas blusas y algún gorrito de la empresa de viajes” (p. 59)...

Aunque el autor se declare “no muy piadoso que digamos” (p. 31), es indudable que su profunda y “verdadera” fe lo conectan constantemente con las realidades sobrenaturales que se nos ofrecen en estos viajes, y habla constantemente con la devoción que provoca el encontrarse con cosas santas que llevan lo más profundo de nuestras almas a un verdadero contacto con Dios. Así, en una visita al monte de los olivos, habla de los “ocho añosísimos olivos que algunos creen sean los mismos del tiempo de Cristo, quedaron como vivo recuerdo de lo que ocurrió junto a ellos...” (p. 29). Y describiendo có-mo después del atentado perpetrado en Hebrón que accidentó su visita a Belén, en vano un árabe intentaba delante suyo pa-sar con su hijito enfermo un puesto poli-cial que separa Belén de Jerusalén, explota con un “a nosotros, un Niño también se quedó esperándonos” (p. 51). Todo esto no le impide ser testigo y comprehensor de realidades muy caseras de estos viajes, como el famoso “regateo” con los descendientes de Ismael que “es allí una institución” (p. 14), o que el camello paseador de viajeros estaba “lujosamente enjaezado, lo que contrasta con su mirada, mezcla de indiferencia y resignación oriental” (p. 81). Quienes hemos vivido en esos pagos sabemos que todo esto es efectivamente así.

Por todo ello y mucho más, recomendamos la lectura de esta obra –aunque no exclusivamente– a quienes ya han visitado Tierra Santa, pues a través de ella reali-zarán como el prologuista (p. 7) y nosotros mismos, un verdadero “segundo viaje” a la Patria de Jesús.

P. Rubén Alberto Ederle

ETHOS Nº 21-22, *Revista de Filosofía Práctica*, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1995, 300 págs.

El Instituto de Filosofía Práctica de Buenos Aires, que dirige el Dr. Guido Soa-je Ramos, Investigador del Conicet, ha destinado el Nº 21-22 de su Revista *Ethos* (Buenos Aires, junio de 1995) a la publicación del curso sobre “la razón práctica en la historia de la filosofía occidental”, que se dictó en su sede durante el año 1993. En primer lugar el Dr. Soaje Ramos desarrolla su estudio sobre el *“nous praktikos”* en Aristóteles. La primera parte de este trabajo está dedicada en gran medida al análisis de “la psicología de Aristóteles”, y la

segunda a la disputa Walter-Teich-müller sobre la concepción aristotélica de la razón práctica. Esta discusión, si bien se realizó en el siglo XIX, ejerció una gran influencia en la investigación posterior sobre esta cuestión. El tema principal de la disputa versa sobre si la razón práctica tiene que ver con el conocimiento de los *principios* y el de los *fines* del obrar hu-mano con relevancia moral. A través de sólidas precisiones el autor muestra las dificultades hermenéuticas que la mencionada disputa puso en evidencia y la necesidad de distinguir el examen textual de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en la parte pertinente, del de los escritos plausiblemente más tardíos.

Del mismo autor son los estudios so-bre la *"ratio practica"* en Santo Tomás de Aquino y sobre la *"praktische Vernunft"* (razón práctica) en I. Kant. Sobre Santo Tomás se trata en particular su *teleología* y su *axiología*, destacando además la relación que existe para el filósofo y teólogo medieval entre razón práctica y razón recta. Con relación a Kant destaca la decisiva centralidad que la razón práctica tiene en su sistemática. Señala también la necesidad de reparar en la "teleología de la razón humana" como una pieza doctri-nal decisiva en el sistema kantiano.

María L. Lukacs de Stier, Investigadora del Conicet y Profesora en la Universidad Católica Argentina, escribe sobre "Thomas Hobbes: la razón como árbitro". Allí sostiene que la razón hobbesiana es sólo cálculo, evidenciando así el intento de Hobbes de universalizar el procedimiento del cálculo como esquema meto-dológico homogéneo para todas las ciencias, a fin de garantizar dos características fundamentales de la nueva ciencia galileana: la *certeza* y el *poder práctico.* Del análisis del *Leviathan* la autora concluye que para Hobbes toda razón "natural" será considerada como una *razón privada* en tanto opuesta a pública. Por lo tan-to, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, que es una *razón práctica artificial.* Esto es lo que Lukacs de Stier denomina *razón-árbitro*, pues tendría como función realizar un arbitraje entre las partes.

El Dr. Ricardo Ferrara, Investigador del Conicet y Profesor en la Universidad Católica Argentina, reconocido estudioso de Hegel, titula su artículo "«Razón Práctica» y «Espíritu Práctico» en la filosofía de Hegel". Sostiene el autor que la expresión *razón práctica* aparece en Hegel re-ferida a Kant, en el contexto de una exposición y crítica de su filosofía práctica. Por una parte, Hegel concede a Kant que la voluntad no puede ser determinada por el apetito inferior ni por fines ajenos a su libertad. Pero por otra parte advierte que el deber ser kantiano, vacío y formal, no permite fundamentar los contenidos concretos que vinculan a una voluntad situada en una comunidad y en una historia. Ello le permite elaborar su doctrina del "espíritu práctico", que inicia la ética en cuanto que le asigna como fundamento el principio de la libertad. pero este principio formal sólo se llena de contenido en una ética más concreta, desarrollada a lo largo de la doctrina del "espíritu objetivo" en los momentos del derecho, de la moralidad y de la eticidad.

Con Kant, Hegel coincide en poner la cuestión de la libertad en el centro de la fi-losofía práctica, combinando la libertad con la ley racional. Pero va más allá de Kant cuando sostiene que todo el proceso del espíritu práctico consistirá en elevarse, a través de lo objetivo y exterior, al go-ce interior del espíritu absoluto. El Dr. Fe-rrara concluye que en Hegel la libertad no se agota en la vida jurídica y ética del buen ciudadano (espíritu objetivo), sino que se consuma en una sabiduría estética, religiosa y filosófica (espíritu absoluto).

María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Investigadora del Conicet y Profesora en la Universidad Católica Argentina, escribe sobre "Ética analítica inglesa. La función de la razón en la ética". Allí sostiene que la ética de la filosofía analítica inglesa muestra, después de la Segunda Guerra Mundial, una declinación del "emotivis-mo" que caracterizó las primeras épocas de esta concepción filosófica. Los analistas

contemporáneos proponen una defensa racional de la decisión moral, es decir, la posibilidad de justificar de alguna manera que una conducta es más razonable que otra. A estos autores se los comprende dentro del llamado "recurso de las buenas razones", y entre ellos se destacan Stephen Edelston Toulmin (*La lógica moral en obra*), Patrick H. Noewll-Smith (*El discurso práctico*) y Stuart Hampshire (*Revalorización contemporánea de la razón moral*). Estos moralistas atenúan el positivismo de sus predecesores y se esfuerzan, sin salir de la filosofía analítica, por defender el lugar y el papel de la ra-zón moral. El rescate de la razón moral operado por estos pensadores significa para la autora de este interesante y fecundo trabajo una revalorización de la "razón moral" e incluso de la "razón práctico-moral". Completan este volumen los trabajos de Conrado Eggers Lan, "La deliberación del alma en Platón"; Victoria Ju-liá, "Razón cósmica y razón humana en el estoicismo antiguo"; Laura Corso de Estra-da, "Naturaleza y logos según el testimonio ciceroniano del *De finibus bonorum et malorum*"; Margarita Costa, "El sentido de la «esclavitud» de la razón en la filosofía moral de Hume"; Guido Soaje Ramos, "El neokantismo alemán. Sus dos direcciones principales: H. Cohen, P. Natorp, L. Nelson".

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS